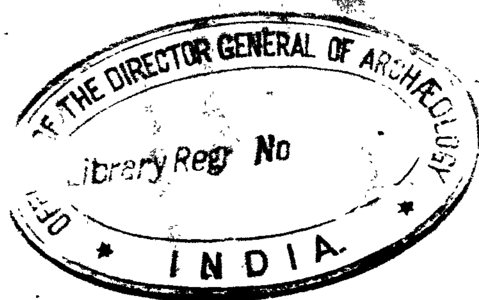
A 450


OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHÆOLOGY
Library Regr No
INDIA

(1527)

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME I



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXIII

JOURNAL ASIATIQUE



ONZIÈME SÉRIE

TOME I



JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1913.

UN CHAPITRE DIFFICILE DU *LIVRE DES PYRAMIDES*,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

Tous ceux qui, de près ou de loin, se sont quelque peu occupés des textes égyptiens connus sous le nom de *Livre des Pyramides* savent à n'en pouvoir douter que ces textes sont des plus difficiles à interpréter, si difficiles même que parfois ils semblent défier toute explication. Or, parmi ces textes difficultueux il en est un qui m'a semblé particulièrement difficile, mais aussi particulièrement important, car il permet de sonder plus avant les idées si reculées que nous représentent ces textes et par là même d'en extraire certaines conclusions qui me paraissent de nature à jeter une vive clarté sur les croyances égyptiennes à cette lointaine époque et pendant toute la durée de l'Empire égyptien. Ce sera là mon excuse pour m'attaquer à un texte si peu maniable, si rebelle même au premier abord. Je n'ai nullement la prétention outrecuidante de présenter mon explication comme meilleure que celle qui a été donnée avant moi : je suis arrivé plus tard que mes devanciers dans la publication et l'étude des textes égyptiens; c'est à la fois un

avantage et une infériorité : c'est une infériorité, parce que le public savant est à bon droit moins accommodant pour des traductions et des interprétations qui n'ont pas l'attrait et l'excuse de la nouveauté; c'est un avantage, car le dernier venu peut profiter des travaux de ses prédécesseurs, et c'est souvent un passage défectueux de leurs œuvres qui le met sur la bonne voie.

C'est à M. Maspero que la science égyptologique est redevable de la publication et de la première interprétation des textes religieux gravés dans les Pyramides : en menant à bonne fin ce long ouvrage, il a rendu à notre science l'un des plus signalés services qu'on pouvait lui rendre. Je ne suis donc pas porté à l'oublier, car j'ai été moi-même le témoin émerveillé de l'intensité de labeur que lui a coûté cette œuvre difficile d'abord à mettre sur pied, difficile et en plus pleine d'ennuis à préparer, mais difficile surtout à présenter d'une manière profitable à la grande majorité des égyptologues. Que l'œuvre ne soit pas parfaite, même pour la publication matérielle, c'est ce que personne ne songera à lui reprocher; quant à l'intelligence de ces textes, M. Maspero savait lui-même, en publiant son œuvre si remarquable, qu'il n'avait pu saisir le sens de certains passages, il l'a dit dans les notes de sa publication, il l'a annoncé dans le texte de son ouvrage, lorsque certaines lacunes s'opposaient à la traduction suivie : personne ne s'en étonnera. Depuis cette publication, le temps a marché, des idées neuves ont été mises en circulation, des travaux ont été faits qui permettent de regarder sous un nouvel angle les idées anciennes, de faire certaines observations qui n'avaient point été faites, en un mot de comprendre autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici les mêmes textes et d'en tirer des conclusions auxquelles on n'avait pas encore pensé. Ce sont ces réflexions qui m'ont incité à présenter une traduction en grande partie nouvelle de ce chapitre du *Livre des Pyramides*.

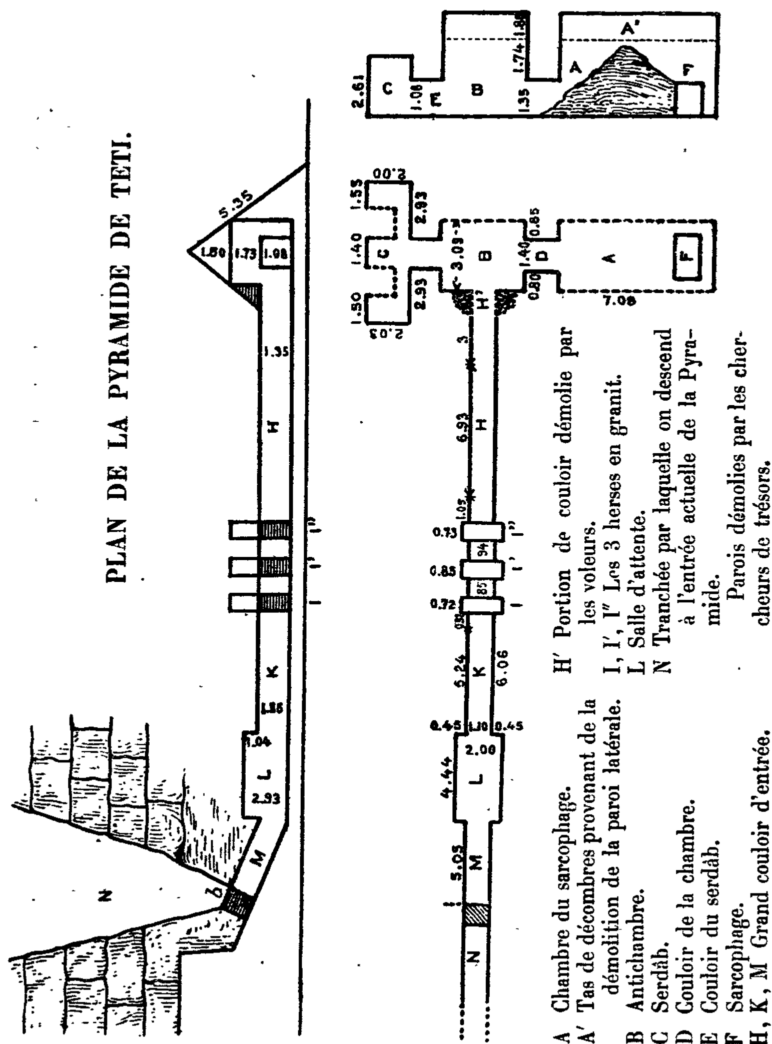
I

POSITION DE LA QUESTION.

Avant d'étudier le texte, avant même de le reproduire, je dois faire connaître les circonstances de lieu où il a été gravé dans les tombes des rois d'Égypte. Les Pyramides ont été publiées à rebours : on a commencé par la fin, quand il eût été plus logique de commencer par le commencement. Les Égyptiens, à moins de les supposer complètement illogiques, absurdement brouillons, ont dû disposer les textes dont ils ornaient, dont ils munissaient leurs tombes, dans un cadre répondant aux diverses péripéties du long voyage qu'ils faisaient entreprendre aux morts, aux *Images* qui devaient aller aux Enfers rejoindre le lieu où les Ombres devaient passer leur seconde vie. Ce voyage, nous le savons par ailleurs, et nous l'apprendrions par ces textes mêmes si nous ne le savions pas, n'était pas sans présenter de grandes difficultés. Il est donc bien vraisemblable que chacune des différentes phases de ce grand voyage de la mort à la seconde vie était représentée dans la tombe par des formules appropriées à ses difficultés particulières, si les Égyptiens ont eu seulement du bon sens ordinaire. C'est un raisonnement *a priori* qui a bien sa valeur, mais qui ne suffit pas cependant, s'il n'est appuyé par d'autres preuves que va nous fournir l'examen *a posteriori* de la tombe et des textes.

Les Pyramides dans lesquelles on a trouvé les inscriptions dont il est ici question sont au nombre de cinq : peut-être y en a-t-il d'autres, mais jusqu'ici nous n'en connaissons que cinq, à savoir celles d'Ounas, de Teti de la V[e] dynastie, de Pepi I[er], de Merenra et de Pepi II de la VI[e] dynastie. Ces cinq tombes ne sont pas de la même grandeur : les deux premières sont de petite grandeur relativement, les trois dernières sont

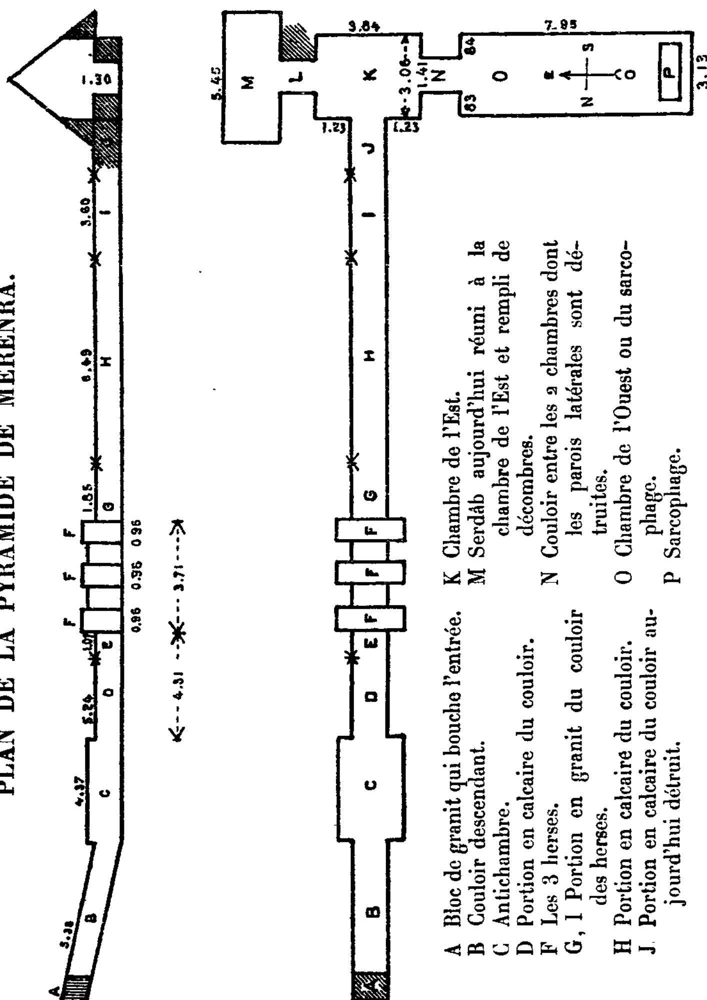
bien plus grandes; mais toutes les cinq sont aménagées sur un plan uniforme. Je pourrais le montrer aux yeux les plus pré-



A Chambre du sarcophage.
A' Tas de décombres provenant de la démolition de la paroi latérale.
B Antichambre.
C Serdâb.
D Couloir de la chambre.
E Couloir du serdâb.
F Sarcophage.
H, K, M Grand couloir d'entrée.
H' Portion de couloir démolie par les voleurs.
I, I', I'' Les 3 herses en granit.
L Salle d'attente.
N Tranchée par laquelle on descend à l'entrée actuelle de la Pyramide.
Parois démolies par les chercheurs de trésors.

venus en mettant sous les yeux du lecteur les cinq plans des cinq Pyramides; mais il me suffira de donner ici le plan des

deux modèles, le petit et le grand. Je prends le plan de la plus petite, à savoir celle de Teti, et le plan de la moyenne



des grandes, à savoir celle de Merenra. Un simple coup d'œil suffira pour voir que la première partie du plan de ces deux

Pyramides est identique, celui du couloir qui donnait accès dans les chambres consacrées à la sépulture. Ce couloir a des dimensions différentes : le corridor d'Ounas a une étendue totale de 17 m. 50, mais la première partie est complètement obstruée et n'a pu être mesurée; celui de Teti a 30 m. 24, celui de Pepi Ier 31 m. 78, celui de Merenra 34 m. 03 et celui de Pepi II 35 m. 47. Tous ces couloirs ont une salle que l'on a nommée salle d'attente, exactement placée en avant des herses qui obstruaient le corridor; le même plan a donc présidé à cette partie de la tombe. Des changements ne se font pas remarquer dans les salles réservées à l'usage du mort après les funérailles : elles sont au nombre de trois qu'on a nommées le Serdâb, la chambre Est et la chambre Ouest. Il ne reste donc de possible que des changements de dimension; mais ces changements sont non seulement possibles, ils sont réels et consistent dans les dimensions du couloir, dans la surface des murs à orner d'hiéroglyphes et de prières.

Cette ressemblance du plan nous met donc à même de juger que les architectes de ces monuments funéraires avaient voulu diviser le voyage que l'on faisait accomplir au mort en plusieurs parties, dont la première consistait à descendre dans l'autre monde : c'est le couloir descendant; la seconde à parcourir une région plus étendue qui était représentée par l'antichambre; la troisième à passer par de nouveaux défilés remplis de danger : c'est le couloir coupé par les trois herses, au haut duquel on arrivait à une partie de l'édifice plus large et plus haute, où l'on pouvait respirer plus librement et qui représentait le domaine du mort identifié à Osiris, comme c'était aussi le domaine propre d'Osiris. C'est la conception de Virgile : il fait d'abord passer son héros par des lieux que l'on peut regarder comme indifférents, c'est l'antichambre et les premières gorges des Enfers :

Vestibulum ante ipsum primisque in *faucibus* Orci,

puis vient le Tartare :

> Hinc via Tartarei quæ fert Acherontis ad undas,

puis les Champs Élysées qu'il dépeint en ces termes :

> Devenere locos lætos et amœna vireta
> Fortunatorum nemorum sedesque beatas
> *Largior* hic campos æther et lumine vestit
> Purpureo... *etc.*

Évidemment nous ne voyons pas dans la disposition des couloirs et des chambres le *vestibule* des Enfers, les *voies* du Tartare et le *fleuve* Achéron; mais les textes qui couvrent les murs de ces chambres et de ces couloirs nous parlent bien de lacs, d'étangs, de fleuves qu'il faut traverser en barque, ou d'autre manière, et le *vestibule* des Enfers est en Égypte comme dans l'Énéide une contrée où il y a des arbres, où les Didons peuvent se mettre à l'abri des questions indiscrètes et des faux repentirs de leurs Énées. Une fois que la Sibylle et celui qu'elle dirige ont dépassé ces tristes plages, il n'en est plus question; de même, un coup que le mort était arrivé dans les salles qu'il devait occuper et qui représentaient bien ces *sedes beatas* où Osiris, sinon quelque autre divinité des morts, le proclamait juste et lui fournissait une de ces agréables demeures dont il disposait en faveur des justes, il n'est plus question des difficultés du voyage, mais seulement des diverses scènes du bonheur tel que les Égyptiens le comprenaient, et surtout des repas prodigieux qu'on leur servait. Je vais le prouver avec quelque détail.

Tout d'abord, la chambre qu'on désigne sous le nom de chambre de l'Ouest est consacrée uniquement aux purifications de toute sorte que nécessitaient les apprêts du repas en Égypte, et la plus simple lecture de la traduction des *Textes des Pyramides,* telle que l'a donnée M. Maspero, suffira pour le montrer. On y trouve aussi des formules magiques ayant pour but

d'écarter d'Ounas tous les inconvénients de la faim et de la soif, ou de quelque autre mésaventure semblable. La salle Est au contraire comprend des inscriptions ayant trait en partie à des prières générales, et en partie à des inconvénients du voyage que l'on regardait comme les plus à craindre, tels que la morsure de certains serpents qu'il fallait écarter du mort. La partie du couloir qui avoisine immédiatement la chambre Est contient des prières générales pour certaines particularités du voyage; mais dans le couloir des herses jusqu'à l'antichambre ou à la salle d'attente, ce sont des prières qui doivent aider le mort à traverser la partie pénible du voyage, les fleuves, les canaux, les lacs, les étangs que le voyageur rencontrait successivement sur son chemin : on trouvera les mêmes textes, ou à peu près, dans les mêmes emplacements et disposés d'une manière analogue, sinon tout à fait de la même manière. Dans l'antichambre, nous trouvons des textes qui ont rapport à des souhaits de bienvenue dans l'autre monde. Je dois faire observer ici une différence fondamentale entre la décoration des deux Pyramides de petit modèle et celle des trois autres qui ont plus d'étendue : il faut croire que dans l'intervalle qui sépara la construction et la décoration de la Pyramide de Teti et celles de la Pyramide de Pepi I[er], on s'aperçut que certains détails par trop réalistes donnaient des idées fausses sur les mœurs qui régnaient alors dans la société égyptienne, car on ne les retrouve plus dans les dernières pyramides. De même les conjurations contre les serpents sont en grande partie absentes. On s'en est tenu à des prières reposant sur des légendes mythologiques beaucoup moins sauvages et plus dogmatiques. Comme le lecteur a pu s'en apercevoir par suite de ce simple et rapide résumé du contenu des inscriptions gravées sur les murs des Pyramides, commencer la publication de ces textes par celle du repas funèbre que faisait le mort une fois placé dans sa tombe, c'est commencer par la fin, puisque tout le reste des

inscriptions a pour but de mener le mort à cet heureux sort et à cette béatitude éternelle; c'est se priver de la possibilité de faire quantité d'observations qui seraient fort utiles à l'intelligence de ces textes, et même parfois se mettre dans la complète impossibilité de saisir la suite des événements et par conséquent de la pensée qui a présidé à la rédaction de ces antiques prières. Les textes sont assez difficiles à comprendre par eux-mêmes, sans que par notre faute nous y ajoutions des difficultés nouvelles. Or, la simple analyse que je viens de faire montre bien que les Égyptiens avaient adapté leurs textes à la partie du voyage pour laquelle ils voulaient aider le mort et lui donner toute facilité de s'en tirer à son honneur.

Mais, me dira-t-on, s'il en était ainsi, nous rencontrerions les mêmes textes à la même place dans toutes les Pyramides. — Je réponds : Oui et non. Ces textes étaient si nombreux que la plus simple comparaison montre que la Pyramide de Pepi II qui est la plus grande en contient un beaucoup plus grand nombre que celles qui sont plus petites; le décorateur eut donc à faire un choix parmi ces prières, et il a choisi sans doute celles qu'il préférait ou celles qui lui semblaient plus importantes que les autres. Il a pu être guidé en outre par d'autres raisons, dont la première était celle de l'espace qui lui était attribué. Dans la Pyramide de Pepi II notamment, il a si bien obéi à une raison de cette sorte, qu'il a employé des hiéroglyphes d'un module beaucoup plus petit afin de pouvoir évidemment employer plus de textes. De plus, il n'y a pas une seule Pyramide qui nous soit arrivée intacte, et par conséquent complète; des parois entières ont disparu sous la ruine, du fait du temps ou de celui des voleurs que la recherche des trésors conduisait jadis, comme encore aujourd'hui, à la violation criminelle des sépultures. Nous ne pouvons donc aucunement savoir avec certitude quels sont les chapitres qui étaient sur telle ou telle paroi dans telle ou telle

chambre; nous ne pouvons savoir qu'approximativement qu'ils étaient de tel ou tel ordre, répondaient à telle ou telle partie du voyage. Enfin comme les parois des mêmes murs dans les mêmes chambres n'avaient pas exactement les mêmes dimensions, que les hiéroglyphes eux-mêmes n'étaient pas du même corps, comme nous dirions aujourd'hui, il faut bien admettre que ce sont là autant de causes qui ont pu et dû influer sur la décoration des pyramides et partant sur le choix des chapitres à employer. Une seule chose est certaine, à savoir que la décoration répondait à la partie des Enfers que représentait l'endroit de la tombe à décorer. Enfin il fallait bien compter un peu sur l'initiative, ou, si l'on veut, avec la fantaisie du maître décorateur. Pour toutes ces raisons nous ne devons pas nous attendre à ce que les mêmes textes se trouvent exactement aux mêmes endroits des parois dans une Pyramide quelconque.

S'il en est ainsi, si la décoration répondait à l'endroit des Enfers représenté par la tombe, nous allons pouvoir saisir sur le fait le plus ou moins de vérité qu'il y a dans la règle que je viens de faire connaître. Le chapitre dont il s'agit est un de ces chapitres qui s'adressent au mort avant qu'il soit arrivé aux grandes difficultés de son voyage : voyons donc dans quelle partie il doit se trouver. Si ce que j'ai dit est exact, ce chapitre doit se trouver dans les premières parties de la décoration de la tombe, soit sur les parois du couloir, soit sur celles de la salle d'attente ou antichambre. Or ce chapitre se trouve trois fois, deux dans la Pyramide de Pepi Ier et une dans celle de Merenra. La première fois, dans la Pyramide de Pepi Ier, il commence à la ligne 743 pour finir à la ligne 785; la seconde fois il commence à la ligne 652 pour finir à la ligne 663; dans la Pyramide de Merenra, il commence à la ligne 753 pour finir à la ligne 780. Dans cette dernière, il fait partie de la décoration de l'antichambre au mur Ouest; dans la Pyra-

mide de Pepi I[er], il fait la seconde fois partie des textes qui décorent la même paroi de la même chambre, et la première fois il se trouve parmi ceux qui ont été gravés sur le mur occidental du couloir descendant à cette même chambre. On ne pouvait donc imaginer une plus éclatante confirmation de l'ordre que j'ai cru pouvoir préconiser.

Reste à résoudre la question qui se pose d'elle-même à propos de la répétition du même chapitre dans la même Pyramide : est-elle voulue ou est-elle accidentelle? Si nous avions au complet les textes correspondants des deux autres Pyramides de Merenra et de Pepi II, nous pourrions sans doute résoudre cette question sans grand embarras. Malheureusement, pour la Pyramide de Merenra, les textes décorant le couloir menant à l'antichambre sont détruits presque entièrement; quant à la Pyramide de Pepi II, les textes de l'antichambre sont presque tous détruits et ceux du couloir qui la précède le sont en partie; ce qui reste ne contient pas malheureusement le chapitre dont il s'agit. Nous en sommes donc réduits aux deux hypothèses que j'ai énoncées plus haut et aux trois versions de ce chapitre. Si la répétition de ce chapitre était purement accidentelle, on en devrait accuser la légèreté du chef décorateur, de celui qui écrivait à la sanguine les textes que le sculpteur faisait ensuite apparaître dans la forme sous laquelle ils devaient se présenter aux yeux du mort d'abord, des lecteurs ensuite. Un semblable oubli ne se comprendrait guère, quoique cependant il soit possible. Il reste donc à chercher si la littérature funéraire égyptienne ne nous offre pas d'autres exemples analogues, et il y en a bien un de tout point semblable : c'est celui du *sycomore* de Nout.

D'après ce qu'on en a dit et ce qui a été généralement adopté, ce sycomore n'était autre chose que la déesse Nout-arbre; il était placé à l'entrée des Enfers et, de ses branches et de son feuillage, la déesse sortait ses mains remplies

d'offrandes que l'on devait bien, dit-on, se garder d'accepter parce que c'était alors reconnaître sa domination et avouer que l'on était bien réellement séparé du monde des vivants. Je ne vois pas ce que le mort aurait gagné à se soustraire aux bienfaits de cette déesse et je vois bien ce qu'il y aurait perdu, car il se serait privé des vivres qui lui étaient nécessaires pour effectuer la première partie de son voyage. D'ailleurs il suffit de regarder une des scènes où les Égyptiens ont voulu rendre le sens de ce mythe pour voir que telle n'était pas leur pensée : au lieu de fuir cet arbre et sa déesse, les *âmes* des défunts — ce qui est un mot tout à fait impropre, car les Égyptiens ne connaissaient pas l'âme au sens propre de ce mot, mais bien une *force* vitale, — se précipitent pour recevoir les dons de la déesse. Cet arbre, loin d'être unique, se retrouvait en toutes les divisions des Enfers et pour les mêmes offices; il se trouvait notamment en cette maison qu'Osiris assignait au juste ayant accompli tous les travaux du grand voyage[1]; il se trouvait même pour Râ près de la porte orientale des Enfers, c'est-à-dire la porte par laquelle il sortait de la nuit pour reparaître au jour[2]; il se trouvait dans la partie où le mort devait opérer ses transformations pour obtenir le droit de passage en se disant membre du clan qui tenait le terrain sur lequel il devait passer[3], etc., et cela non compris celui qui était à l'entrée du royaume infernal. Par conséquent rien ne serait surprenant qu'un autre arbre qui, dans des mythes différents mais se développant parallèlement, joue un rôle semblable, ait pu se trouver dans diverses parties de l'Enfer tel que cet arbre apparaissait au rédacteur de ces mythes, et que, par conséquent, il ait cru pouvoir en répéter le chapitre en deux endroits des

(1) *Livre des morts*, édit. Lepsius, chap. 149, l. 7.
(2) *Ibid.*, chap. 109, l. 3.
(3) *Ibid.*, chap. 52, l. 4. — Cf. aussi chap. 59, l. 1; 64, l. 24; 84, l. 4; 97, l. 3; 152, l. 1; 155, l. 7, et 156, l. 2.

premiers couloirs ou des premières pièces à décorer, parce que ces deux endroits représentaient deux phases différentes du voyage infernal que tous les morts devaient effectuer.

C'est pourquoi je suis porté à croire, je suis même persuadé que la réduplication de ce chapitre n'est pas accidentelle, mais voulue, et qu'elle répond à des situations diverses dans le grand voyage.

II

LE TEXTE ET LA TRADUCTION.

Quoique le chapitre dont je vais tenter l'explication soit exactement le même, ce serait s'attendre à une trop grande fidélité de la part du scribe qui l'avait écrit sur les murs et du sculpteur qui l'avait gravé, que d'espérer de retrouver un texte uniforme dans les deux cas, car je ne fais pas entrer en ligne de compte la première fois où on le rencontre dans la Pyramide de Pepi I[er], parce qu'il est en trop mauvais état. Les deux versions de ce chapitre ne se ressemblent que d'assez loin, non pas que les mots et surtout les phrases ne soient pas les mêmes dans les deux, mais l'orthographe est fort souvent différente. Comme de nos jours toute une école d'égyptologues estime que la variation d'une seule lettre dans l'orthographe emporte avec elle une nuance dans le sens, je ne veux pas m'exposer volontairement à leur critique et à leurs coups, d'autant mieux que ces variations peuvent prouver toute autre chose, ce que je ne manquerai pas de faire observer, le cas échéant. J'ai donc pris le parti de mettre l'un au-dessous de l'autre les deux textes de Pepi I[er] et de Merenra, en me réservant la possibilité de faire observer en note les variantes que peut renfermer le premier texte mutilé de Pepi. Comme dans la Pyramide de Merenra les noms du roi sont très longs, je les supprimerai, me contentant de les écrire une

fois en commençant et de remplacer le prénom royal par P. et le nom par N.

Texte de Pepi Ier. (l. 652)

Texte de Merenra. (l. 753)

P. (1) (2)

M. (l. 754)

P. (3) (4)

M.

P. (5) (6)

M. P. N.

(1) Pepi 1 : . — Les références «Pepi 1» et «Pepi 2» indiquent la première et la deuxième version de Pepi Ier.

(2) Pepi 1 : .

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 : , puis une lacune.

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 : , puis une lacune de 12 lignes.

P.

M. (l. 755) P. N. P. N. P. N.

P. (l. 653)

M.

P.

M. P. N. (l. 756) P. N.

P.

M. P. N. P. N.

P. (sic)

M. N. (l. 757)

P.

M. P. N. P. N.

P. (l. 654)

M. P. N.

P.

M. P. N. (l. 758) P. N.

P.

M. P. N. P. N.

P.

M. (sic) (l. 759)

P.

M. P. N. P. N.

P. (l. 655)

M. P. N. P. N.

P. .... (1)

M. P. N. (l. 760)

P. .... (2)

M.

P. ...(3) ...(3)

M.

(1) Lacune.

(2) Lacune.

(3) Lacune.

P. ..... (1)

M. (l. 761)

P. (l. 656)

M. P. N.

P. ....

M. P. N.

P. ....

M. P. N. (l. 762) P. N.

P. .... (2)

M. P. N.

P.

M. P. N.

P. (3)

M. (l. 763)

(1) Lacune.

(2) Lacune.

(3) Pepi 1 : , puis une lacune.

P. (l. 657) (1) . . .

M. P. N.

P. . . . . (2)

M. P. N.

P. (3)

M. (l. 764) P. N.

P. . . . . (4)

M.

P. (5) (6) (l. 658)

M. P. N.

P. (7)

M. N. (l. 765)

(1) Ce mot et le suivant sont de Pepi 1; Pepi 2 a une lacune.

(2) Lacune dans les deux versions de Pepi.

(3) Ces mots sont de la première version de Pepi.

(4) Lacune dans les deux versions.

(5) Texte de Pepi 2.

(6) Dans le texte publié, on trouve ici des lacunes, remplies avec une orthographe qui n'est ni évidente, ni nécessaire : je n'en ferai pas usage ici ni dans la suite de ce chapitre.

(7) Pepi 1. Le dernier signe est le seul qui reste de ce mot. Pepi 2 est lacuneux.

P. (1) .... (2) (3)

M. P. N.

P. (4) (5) (6)

M. P. N. P. N.

P. (7)

M. (l. 766) P. N.

P. (8) (9) (l. 659) ..... (10)

M.

(1) Pepi 1 : , puis lacune.

(2) Lacune dans les deux versions.

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 : .

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : .

(8) Pepi 1 : .

(9) Pepi 1 : .

(10) Petite lacune dans les deux versions.

P. (1)

M. P. N.

P. (2)

M. (l. 767)

P. (3)

M. P. N. P. N.

P. (4) (5) (6)

M.

P. (7) (8)

M. (l. 768) P. N.

(1) Pepi 1 : . Les deux mots qui suivent proviennent de Pepi 1.

(2) Lacune dans les deux versions.

(3) Pepi 1 : .

(4) Le texte publié de Pepi 1 porte ici le chiffre III au lieu du chiffre IIII; mais le texte est lacuneux et il a dû être rempli dans ce passage comme plus loin par le texte correspondant de Merenra qui a bien l'ordre inverse de la seconde version de Pepi.

(5) Pepi 1 : .

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : .

(8) Pepi 1 : .

P. (l. 660) (1) . . .

M. P. N.

P. (2) (3)

M.

P. (4) (5) (6)

M. (l. 769) P. N.

P. (7)

M.

P. (8) (9)

M. P. N.

(1) Texte restitué dans Pepi 1, mais sans nécessité aucune d'adopter la restitution pour le chiffre.

(2) De ce mot, Pepi 1 n'a que .

(3) Pepi 1 : . L'orthographe du mot suivant est prise de Pepi 1.

(4) Pepi 2 n'a que ; Pepi 1 écrit le mot .

(5) De ce membre de phrase, Pepi 1 n'a qu'un .

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : au lieu de .

(8) Pepi 1 de cette phrase n'a qu'un suivi de .

(9) Pepi 1 : .

P.

M. (l. 770) P. N.

P. (1) (2) (3) (l. 661)

M. P. N. P. N.

P.

M. N. (l. 771)

P. (4) ...... (5)

M.

P. (6) (7) (8)

M. P. N. P. N.

(1) Pepi 1 : .

(2) .

(3) .

(4) Pepi 1 : .

(5) Lacune dans les deux versions.

(6) Pepi 1 : .

(7) Pepi 1 : .

(8) Pepi 1 : .

P. (1) (2) (3)

M. (l. 772)

P. (4) . . . . (5) (6) (7)

M.

P. (8) (9)

M. P. N.

P. (l. 662) (10) (11)

M. (l. 773)

(1) Pepi 1 : .

(2) Pepi 1 : , sans .

(3) Pepi 1 : .

(4) Pepi 1 : .

(5) Lacune dans les deux versions.

(6) Pepi 1 a : .

(7) Pepi 1 a : .

(8) Pepi 1 : .

(9) Pepi 1 : .

(10) Pepi 1 : .

(11) Pepi 1 a : .

P. (1) (2)

M.

P. (3) (4)

M.

P. (5) (6)

M. (l. 774) P. N. P. N.

P. (7) (8)

M. P. N.

(1) Pepi I : .

(2) Pepi I écrit : .

(3) Pepi I a seulement ( ).

(4) Pepi I : ( ), sans déterminatif.

(5) Pepi I : .

(6) Pepi I a : .

(7) Pepi I semble avoir eu une autre rédaction qui aurait été : [ ] .

(8) Pepi I : .

P. (1) (2) (3)

M. P. N. (l. 775)

P. (l. 663)

M. P. N.

P. (4) (5) (6)

M.

P. (7)

M. P. N. (l. 776)

P. (8)

M.

(1) Pepi 1 : , sans .

(2) Pepi 1 : .

(3) Pepi 1 écrit : .

(4) Pepi 1 écrit : [ ] .

(5) Pepi 1 n'a pas ce signe, qui n'est pas nécessaire.

(6) Pepi 1 a une lacune, qui a été restituée par M. Maspero d'après la version de Merenra, mais avec l'introduction d'un déterminatif qui n'est pas nécessaire.

(7) Pepi 1 a : , sans .

(8) Pepi 1 : . Le texte du chapitre finit par ces mots et la phrase qui suit ne se trouve pas dans cette version.

Je me bornerai à faire observer ici que les deux versions de Pepi Ier, quoique gravées dans un même endroit, quoique situées dans la même salle et sur le même mur, ne comportent pas moins de soixante variantes en ce qui représente environ trente-sept lignes d'hiéroglyphes, sans compter qu'il y a un grand nombre de lacunes, environ le tiers du nombre des lignes, ce qui a sans doute diminué le nombre des variantes. Je les examinerai plus loin, à la fin de ce travail.

Avant de proposer ma traduction, je crois un devoir pour moi de faire connaître la traduction qu'a publiée M. Maspero, afin que le lecteur puisse voir ce que je lui dois et en quoi je diffère de lui, et ces paroles ne sont pas une vaine phrase qui pourrait être retournée contre lui : je proclame hautement qu'il est plus difficile de rencontrer le sens général d'un passage, quand on est le premier à traduire, qu'il n'est difficile de corriger le sens donné quand on arrive second. J'étais au Caire quand M. Maspero publia la pyramide d'Ounas et je fus à même d'entendre de sa propre bouche que la traduction qu'il publiait n'était que provisoire : il me pria même de le dire dans un article que j'eus alors l'occasion d'écrire. Voici cette traduction :

«Monte vers le ciel, ô moringa[1] flexible, car le ciel a enfanté un Dieu sur les deux mains de Shou et de Tafnouit, sur les deux mains de Mirinrî. «Ô Dieu qui brilles fort», disent les dieux, «entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il «incline ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est Grand, fils de «Grand : que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. «Ô Khopirrou, entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il «incline ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de «Grand : que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. «Ô Nou, entends-le ce discours que te dit Mirinrî et qu'il incline

[1] Allusion au mythe, parallèle à celui de *Nouit dans le sycomore*, qui représente Osiris *khri baqef* «sous son moringa». [Note de M. Maspero.]

«ton cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de Grand: «que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. Toumou, «entends-le ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il incline ton «cœur vers Mirinrî, car Mirinrî est le Grand fils de Grand, «que Mirinrî soit avec toi, prends Mirinrî avec toi. Ô volon- «taire (Ouashou), fils de Sibou, ô fort fils d'Osiris, entends-le «ce discours que te dit Mirinrî, et qu'il incline ton cœur vers «Mirinrî, prends Mirinrî avec toi, viens à Mirinrî en ton nom «de Râ qui repousse l'obscurité du ciel, et qu'Harkhouti lui «donne qu'il entende ses âmes et ses louanges dans la bouche «du double cycle des Dieux!» «Sois parfait», dit sa mère; «ô ma chair», dit Osiris; «Mirinrî n'a pas mangé l'œil d'Hor», «disent les hommes, «ou il en mourrait»; «Mirinrî n'a point «dévoré la chair d'Osiris», disent les Dieux, «ou il en mour- «rait, mais Mirinrî vit à l'égal de son père Toumou.» — «Tu «protèges Mirinrî, ô Nekhabît, tu as protégé Mirinrî, ô Ne- «khabît, dans la Demeure du prince qui est dans Onou; tu as «adjugé Mirinrî à Ami-hanti-f et Ami-hanti-f l'a adjugé à Ami- «sopti-f volontairement (?). Car Mirinrî a subi le jour qui ap- «partient à la mort comme Sit a subi son jour de mort; Mirinrî «a subi ses quinzaines qui appartiennent à la mort, comme «Sit a subi ses quinzaines de mort; Mirinrî a subi ses mois qui «appartiennent à la mort comme Sit a subi ses mois de mort; «Mirinrî a subi son année qui appartient à la mort comme Sit «a subi son année de mort. Au labourage de la terre, les deux «bras de Mirinrî, c'est Shou qui soulève Nouit, car les os de «Mirinrî sont du métal, sa chair est indestructible, c'est Mi- «rinrî l'astre Ouapshou, et le ciel admet ce Pepi (en lui) comme «Dieu défenseur. Le ciel n'est pas privé de Mirinrî, Shou «n'écarte pas [ne prive pas] cette terre de lui [Mirinrî] ja- «mais, mais Mirinrî vit d'une vie plus forte que celle de vos «sceptres Aou. Ô dieux du ciel indestructibles qui parcourez «en barque le pays de Tahonou, et qui manœuvrez de vos

«sceptres Ouas et de vos sceptres Zâmou, Mirinrî manœuvre «avec vous de son sceptre Ouas et de son sceptre Zâm, car «c'est Mirinrî le troisième de vous; ô Dieux du ciel indestruc«tibles, qui parcourez en barque le pays de Tahonou et qui «manœuvrez de vos sceptres Ouas et de vos sceptres Zâmou. «Mirinrî manœuvre avec vous de son sceptre Ouas et de son «sceptre Zâmou, car c'est Mirinrî le quatrième de vous; ô dieux «du ciel indestructibles qui parcourez en barque le pays de «Tahonou et qui manœuvrez de vos sceptres Ouas et de vos «sceptres Zâmou, Mirinrî manœuvre avec vous de son sceptre «Ouas et de son sceptre Zâmou selon l'ordre de Horou, prince «héritier du roi des Dieux, car c'est Mirinrî qui empoigne la «couronne blanche liée à la couronne verte[1]; c'est Mirinrî «l'uræus issue de Sit, et qui prend ce qu'elle porte, car Mir«inrî prend ce qu'il apporte; c'est Mirinrî, ces rouleaux de «papyrus sortis de l'eau (?), c'est Mirinrî l'œil d'Hor qui est «blessé et qui suppure, et est blessé et il suppure. Entends-le «ce discours, ô Râ, que Mirinrî t'a dit : ton corps est Mirinrî, «ô Râ, vivifie donc ton corps en lui, ô Râ, égorge les cyno«céphales (?), ô toi qui es l'amant (Noik) de la vache noire «mère, égorge la noire mère; ô [ces deux] cynocéphales, «celui-ci chasseur au filet, celui-là mâle, adorez à vous deux, «sein premier, car Mirinrî des linceuls protecteurs, et de la «voix juste, il est né, lui qui n'était pas, Zondou est né lui «qui n'était pas, Khroou (la voix) est né lui qui n'était pas, «Shoudit est né lui qui n'était pas, Khonou est né et l'œil d'Hor «n'est pas meurtri, les testicules de Sit ne sont pas arrachés, «mais c'est Mirinrî l'étoffe rouge sortie d'Isis, c'est Mirinrî la «liqueur rouge sortie de Nephthys; Mirinrî fait la guerre à «Bounouz et les dieux ne font rien contre Mirinrî, car c'est

[1] La couronne [hieroglyph], qui est dite *la Rouge* dans les textes d'époque classique, reçoit souvent aux temps anciens le nom de *couronne verte*. [Note de M. Maspero.]

«MIRINRÎ celui qui sert de place au soleil, et MIRINRÎ ne meurt «pas. SIBOU le prince des Dieux (l')entend, TOUMOU le munit «de ses rites, Thot entend [pour lui] ce qu'il y a dans les «livres des Dieux, HOR lui ouvre, SIT le protège, et Mirinrî se «lève à la partie orientale du ciel comme Râ se lève à la partie «orientale du ciel[1].»

Telle est cette traduction. Je ne crois pas me tromper en disant que, si elle est exacte, les Égyptiens n'auraient pu mieux réussir à parler pour n'être point compris, car j'avoue n'avoir pas réussi à comprendre non seulement les termes de la traduction, mais encore la position de celui qui parle par rapport à celui au nom duquel il parle. En effet, son rôle ne me semble aucunement ressortir de ce qu'on lui fait dire, et je suis même persuadé que ce rôle n'a pas été saisi. Quel est-il donc, ce rôle? Le simple énoncé des circonstances pour lesquelles ces textes ont été composés suffira pour en faire juger. Ces textes sont destinés à faciliter le voyage du mort de la terre aux Enfers, jusqu'au moment où il arrive en ces lieux heureux où il pourra vivre une vie désormais assurée. Ce sont de véritables formules magiques mises à son service afin d'être employées, si le besoin s'en faisait sentir, et ce besoin devait effectivement s'en faire sentir pendant ce grand voyage qui durait un mois tout entier, si j'ai bien compris un passage du cent dixième chapitre du *Livre des morts*[2]. Si on les gravait sur les parois des couloirs et des chambres de la tombe ou de la Pyramide, — c'est tout un, — c'est afin que le mort pût les avoir sous la main en cas de nécessité. Mais, me dira-t-on, comment le mort pouvait-il se servir de ces textes, puisque mort il était? — L'objection serait fondée si les Egyptiens eussent eu nos idées; mais ils avaient les leurs, et ces idées leur disaient que le mort ayant été enseveli et déposé dans son tombeau, mais

[1] *Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. XI, p. 25-28.
[2] C'est ce qui résulte, me semble-t-il, d'un passage du chapitre cx.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ayant eu l'inappréciable avantage d'avoir eu des funérailles solennelles, avait eu son *Double*, comme on dit assez improprement, son *Image*, *εἴδωλον*, comme je dirai avec les Grecs, rendu à l'apparence de la vie, ayant par suite reconquis l'usage de ses membres, soit pour marcher, soit pour manger, et reçu tous les ornements dont il avait joui pendant sa première existence. C'était grâce à la cérémonie de ce que nous appelons l'*Ouverture de la bouche*, que s'était opérée cette résurrection apparente qui rendait l'*Image* susceptible d'être appelée à jouir d'une vie tout à fait nouvelle à laquelle elle allait naître dans l'autre monde, en subissant tous les avatars par lesquels elle était passée dans la première vie. C'est ce que j'ai expliqué ici même, il y a deux ans à peine, en traduisant le chapitre XVII du *Livre des morts* et en en proposant une interprétation nouvelle.

S'il en est ainsi, et je crois bien qu'il en est indubitablement ainsi, le lecteur verra de lui-même que l'optation doit être au fond de toutes ces formules magiques, qui ne sont autres que des formules de prières; il verra que le mort, qui n'est guère en état d'imposer sa volonté, ou seulement de l'énoncer affirmativement en face de dieux arrivés avant lui à l'état bienheureux auquel il aspire, doit user avant tout de la supplication, ne donnant affirmation que pour les choses qu'il a dites ou faites avant d'arriver à l'endroit où il doit employer la formule qui est placée sur le mur, et que cette formule n'a d'autre raison d'être que de lui fournir la supplication nécessaire. Cette supplication peut être exprimée de deux manières : ou elle peut être mise dans la bouche du mort, qui supplie ainsi pour lui-même, ce qui est le cas le plus fréquent de beaucoup dans le *Livre des morts;* ou bien elle peut être formulée pour le mort par un personnage spécialement désigné pour remplir cet office, personnage qui me semble devoir être l'un des prêtres ayant officié à la cérémonie des funérailles, ou peut-être quel-

quefois le *Maître des cérémonies,* le possesseur du cérémonial des fêtes religieuses, celui qu'on appelle encore fort improprement l'*homme au rouleau,* mais qui était simplement celui qui dirigeait la cérémonie et indiquait les mouvements à faire aux divers prêtres qui, en les faisant, récitaient les prières spécialement imaginées pour le cas. C'est ce dernier cas qui se trouve le plus souvent dans le *Livre des Pyramides,* et spécialement dans ce chapitre, où le prêtre s'adresse aux divers dieux qu'il invoque dans le but d'être utile au défunt, et ici spécialement soit à Pepi Ier, soit à Merenra, son successeur. Cette différence dans le formulaire se comprend très bien, car les textes du *Livre des morts* servaient à tous ceux qui étaient assez heureux pour pouvoir entreprendre le voyage des Enfers, et ceux du *Livre des Pyramides* servaient avant tout aux personnages royaux, et quelquefois étaient employés, jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, pour de grands personnages qui étaient peut-être de parenté royale, ou à qui le Pharaon avait permis d'user de ces textes : le protocole avait des privilèges spéciaux pour les Pharaons après leur mort, comme il en avait eu pour les Pharaons de l'Égypte avant leur mort. Et maintenant que j'ai mis brièvement le lecteur à même de juger dans quelles conditions se trouvait le royal défunt, je vais lui soumettre ma traduction, qui ne lui semblera peut-être de prime abord guère plus compréhensible que celle que je lui ai fait connaître plus haut, mais que je me réserve de commenter et d'expliquer tout au long, après la lui avoir donnée.

TRADUCTION.

Dire paroles : Croîs en haut[1], ô arbre *baq* à large envergure, car le ciel a enfanté un Dieu qui est prédécesseur de

[1] Ou : «Croîs jusqu'à ton sommet» ; l'expression est le copte ϩⲓ ⲧⲡⲉ.

Schou et de Tefnout, prédécesseurs de Pepi[1] [I]. « O Dieu qui brilles grandement ! disent les Dieux, entends-la cette parole que t'a dite ce Pepi, afin de sanifier[2] ton cœur pour ce Pepi, car ce Pepi est Grand fils de Grand. Que ce Pepi soit avec toi; extrais ce Pepi en vie et puissance éternellement. Ô Dieu Kheprer (Dieu qui deviens), entends-la cette parole qu'il te dit[3], afin que ton cœur soit sanifié pour ce Pepi, car Râmeri[4] est Grand fils de Grand : que ce Râmeri soit avec toi, extrais-le avec toi. Ô Noun, entends-la cette parole qu'il te dit, afin que tu sanifies ton cœur pour ce Pepi, car ce Pepi est Grand fils de Grand : que ce Pepi soit avec toi, extrais-le avec toi. Ô Toum (le Dieu qui n'est point), entends-la cette parole qu'il te dit, afin que tu sanifies ton cœur pour ce Râmeri, car Pepi est un Grand, fils de Grand : que Pepi soit avec toi, extrais-le avec toi [II]. Ô *Ouaschou* (le volontaire) du fils de Seb, ô Dieu maître, fils d'Osiris [III], entends-la cette parole qui t'est dite, afin que ton cœur soit sanifié pour ce Pepi, car Pepi est un Grand, fils de Grand : que soit ce Pepi avec toi, extrais-le avec toi, faisant croître ce Pepi en ton nom de Râ [IV], qui écarte le voile du ciel [V], et que l'Épervier de la région lumineuse lui donne d'entendre ses vertus[5] et ses louanges dans la bouche de la double Neuvaine des Dieux. « Traitez-le bien ! », dit sa mère; « qu'il croisse ! », dit Osiris; « ce Pepi n'a pas mangé l'œil de l'Épervier, disent les hommes, il en serait mort »; « ce Pepi n'a pas mangé la chair d'Osiris, disent les Dieux; il en serait mort [VI]. »

(1) Je suis la leçon de Merenra qui a ici le nom du roi. — Le chiffre romain qui suit a rapport au commentaire explicatif.

(2) C'est-à-dire : de rendre ton cœur sain à l'égard de ce Pepi, par conséquent favorable pour lui.

(3) Il s'agit du mort, ou de Pepi.

(4) C'est le prénom de Pepi.

(5) Et non pas : « les âmes ». Le mot = *force*, ici *force vitale*, ce qui correspond au mot « âme ».

Comme ce Pépi vit comme les frères de son père Toum[1] [VII], sois-lui utile, ô déesse Nekhabit! sois-lui utile, à ce Pepi, ô déesse Nekhabit, au cœur du château du *Sar* qui vit dans On[2] [VIII]; ordonne-le à *Ami-honti-f* (celui qui est dans son vase)[3] au gré de ce Pepi, et qu'*Ami-honti-f* l'ordonne à *Ami-sepa-f* (celui qui est dans sa larve)[4], Pepi le voulant bien [IX]. Que ce Râmeri secoue son jour sous la mort[5], comme Set a secoué son jour sous la mort; que ce Pepi secoue ses quinzaines sous la mort, comme Set a secoué ses quinzaines sous la mort; que ce Pepi secoue ses mois qui étaient sous la mort (comme Set a secoué ses mois qui étaient sous la mort[6]); que ce Pepi secoue son année qui était sous la mort, comme Set a secoué son année qui était sous la mort [X]. Que dans l'écartement de la terre les deux bras de ce Pepi élèvent Nout, ô Schou ! car les os de ce Pepi sont de fer et sa chair ignore la destruction [XI]. C'est Pepi l'étoile qui envoie[7] la lumière du ciel et le Dieu qui protège Pepi fait entrer ce Pepi sans que le ciel soit vide de Pepi, sans que la terre soit vide de ce Pepi à jamais, car ce Pepi vit vivant, gardien de vos sceptres [XII]. Ô Dieux des villes inférieures[8] qui ignorez la destruction, qui

(1) C'est-à-dire : le Dieu qui n'existe pas.

(2) C'est-à-dire : Râ.

(3) Voir le commentaire plus loin.

(4) Je traduis le nom afin d'en faire mieux comprendre le rôle et la raison de ce rôle.

(5) C'est-à-dire en général : le temps qu'il a passé au pouvoir de la mort, ce temps étant divisé en jours, quinzaines, mois et années.

(6) Le texte a omis ce passage que je rétablis pour faire équilibre dans les diverses propositions.

(7) Je crois que ce sens vaut mieux ici pour le verbe [hiéroglyphe] que celui d'*ouvrir* : ce qui serait préférable, ce serait d'attribuer les deux sens à ce mot qui signifie «envoyer en message» et «ouvrir (les chemins)»; mais je ne le peux pas en français.

(8) C'est-à-dire : les villes de l'Amenti ou des Enfers, où il y avait un ciel comme sur la terre. Je suis obligé de traduire ainsi pour ne pas former d'équivoque; il faudrait traduire : supérieures dans la région inférieure où le

parcourez en barque la terre de Tahonou[1], disposés[2] sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit disposé avec vous sur son sceptre *Ouast* et son sceptre *Djâm*, car ce Pepi, c'est le quatrième[3] parmi nous [XIII]. Ô Dieux des villes inférieures qui ignorez la destruction, qui parcourez en barque la terre des Tahonou, disposés sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit avec vous disposé sur son sceptre *Ouast* et sur son sceptre *Djâm*, car ce Pepi, c'est le troisième d'entre vous[4]. Ô Dieux des villes inférieures qui ignorez la destruction, qui parcourez en barque la terre des Tahonou [XIV], disposés sur vos sceptres *Djâmou*, que ce Pepi soit avec vous disposé sur son sceptre *Ouast* et son sceptre *Djâm*, par ordre de l'Épervier, chef de clan [XV], roi des dieux, car c'est ce Pepi qui a eu en son poing[5] la couronne blanche, la première des mélangées[6], et la couronne verte; car c'est Pepi la déesse Uræus apparue de la montagne[7] et qui introduit avec elle ce qu'elle

ciel qui se met au-dessus de nos têtes est retourné pour nous et se trouve sous nos pieds.

(1) Dans ce mot le signe a la valeur de (?). Il est remplacé une seule fois dans le texte de Merenra par un doigt avec ongle .

(2) C'est-à-dire : disposés de telle sorte que vous vous appuyiez sur vos sceptres; il en sera de même pour Pepi dans tous les passages qui vont suivre.

(3) Merenra met ici le troisième, et plus loin mettra le quatrième; c'est le contraire de l'ordre adopté ici par Pepi; la première version de Pepi est lacuneuse. On comprendra que je ne puisse avec certitude dire quelle est la version préférable.

(4) Cette traduction ne repose que sur le texte de Merenra, car le chiffre a disparu dans Pepi, seconde version. Le texte de Pepi, seconde version, contient seulement ; ce qui doit être une faute, car le signe se prononce ordinairement *nou*, d'où la lettre = *ou*, mais ici le signe doit remplir, je crois, uniquement le rôle d'indicateur du nombre ordinal.

(5) C'est-à-dire : «qui est le maître de la couronne», car quand on tient en son poing quelque chose, c'est le signe qu'on en est le maître. C'est une simple figure de style égyptien.

(6) C'est-à-dire : faite avec des herbes tressées ensemble et par conséquent mélangées les unes aux autres.

(7) Je ne crois pas pouvoir un seul moment penser à traduire par «sortie

apporte, afin qu'elle fasse passer[1] ce Pepi, qu'elle le fasse vivre [XVI]. C'est Pepi l'enfançon de Noun[2]; c'est Râmeri l'œil de Hor faible et vomissant, quoiqu'il (Pepi) ne soit pas faible et vomissant[3] [XVII] Ô Râ, écoute cette parole que l'on t'a dite : Ton corps est en Pepi; ô Râ! [XVIII]. Que la *Kenmet*[4] conduise le cynocéphale et que le cynocéphale conduise la *Kenmet*, celle-ci pêchant, celui-là semant [XIX]. Que soit frotté d'huile en vous celui de ce premier ventre[5], qui est le petit garçon des cercueils[6] [XX], celui qui est réalisé par la voix, qui est né sans exister, comme la colère naît sans exister, comme la voix naît sans exister, comme le tressage naît, mais n'existe pas, comme le sillage naît sans qu'ait été

de Set», car l'Uræus ne sort pas de Set, mais bien du sol, ou de la montagne et du sol, ⲥⲏⲧ. Il n'y a qu'un déterminatif arbitrairement employé, ou, si l'on aime mieux, un syllabique explétif de l'orthographe ordinaire, ce qui ne comporte pas ce que nous sommes tentés d'appeler une faute.

(1) Ou, ce qui conviendrait beaucoup mieux : «afin qu'elle rende sain ce Pepi»; mais Merenra a la variante suivante : «afin qu'il introduise ce qu'il apporte», et ce m'est une preuve que les deux textes sont semblables, quoiqu'ils s'expriment différemment.

(2) Voir les commentaires plus loin. Je fais observer dès maintenant que je ne tiens pas compte du signe [hiéroglyphe] qui sert de déterminatif au mot [hiéroglyphes]. J'expliquerai plus loin comment le mot *tmes* a pu signifier «écrit, matière à écrire».

(3) Ce passage est embrouillé et le texte est loin d'être certain : le texte de Pepi contient la négation [hiéroglyphe] et Merenra ne l'a pas, ce qui donne un sens tout à fait opposé. Le texte peut se comprendre dans les deux éditions : sans que Pepi participe au triste état de l'œil, ou qu'au contraire il en soit éclairé.

(4) Cette partie de ma traduction est en complet désaccord avec celle de M. Maspero; cela provient de ce que j'ai coupé les mots d'une manière différente de celle qu'il a cru devoir adopter. Je ferai tous mes efforts pour justifier mon interprétation dans le commentaire explicatif auquel je renvoie le lecteur.

(5) J'ai adopté, pour cette traduction, le texte de Merenra; mais celui de Pepi contient le mot [hiéroglyphe] = ϥⲱⲧⲉ «sueur». Je dois dire que cette dernière leçon me paraît plus difficile à expliquer que la première.

(6) Voir le commentaire pour l'explication et la justification de cette traduction.

amolli (?)[1] l'œil de Hor, sans qu'aient projeté (la semence) les testicules de Set [xxi]. C'est Pepi le *Nas* sorti d'Isis, le rouge[2] sorti de Nephthys; il combat contre le Bonouf[3], sans que les Dieux agissent contre ce Pepi [xxii]. C'est Pepi qui a détruit Râ, sans que ce Pepi meure, car Set, le chef de clan des Dieux, l'a entendu, Toum l'a muni de ce qu'on a fait pour lui[4], Thot a entendu ce qui est dans les papyrus protecteurs[5], Horus lui a ouvert la porte, Set lui est utile, et ce Pepi brille au côté oriental du ciel, comme Râ brille au côté oriental du ciel» [xxiii].

Tel est ce chapitre où les idées sont enveloppées tout d'abord sous une forte couche d'allusions mythiques et ensuite sous des figures insolites pour nous, qu'il faut comprendre tout d'abord, si l'on veut comprendre quelque chose au sens de ces paroles. Ce sens, il me semble que je l'ai atteint le plus souvent; j'espère que mes lecteurs en jugeront ainsi lorsqu'ils auront lu le commentaire explicatif des allusions et des figures contenues dans les lignes précédentes. Ce commentaire, je le ferai aussi bref que je pourrai, à la condition toutefois que je puisse me faire comprendre, dès que j'aurai exposé certaines idées préliminaires.

(1) Cette interprétation n'est pas certaine, comme le montre le point d'interrogation qui suit le mot «amolli».

(2) Ce mot que j'expliquerai plus loin suppose nécessairement, par suite du parallélisme, que le mot [hiéroglyphes] désigne aussi une couleur. Le texte de Merenra écrit d'ailleurs [hiéroglyphes].

(3) Merenra écrit [hiéroglyphes]; je ne sais quelle est la meilleure leçon de prime abord; je m'efforcerai de le savoir par le commentaire.

(4) C'est-à-dire : de ce qui a été fait pour lui Toum, le Dieu Néant qui parviendra par la suite à l'Être.

(5) Le texte de la seconde version de Pepi et de Merenra, tel qu'il a été publié, emploie ici trois tables d'offrande superposées [hiéroglyphe]; je suis le texte de la seconde version qui me paraît préférable. Cependant il ne peut y avoir un sens avec le signe des offrandes, car, avec toute la meilleure volonté du monde, l'action de Thot ne peut s'entendre des offrandes.

III

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES AU COMMENTAIRE EXPLICATIF.

Avant de commencer ce commentaire explicatif, je dois faire une observation préliminaire. Jusqu'à présent on a, je crois, trop cherché à établir le sens d'un mot égyptien d'après ce qu'on appelle le *déterminatif*. On a fait d'une même racine orthographiée avec les mêmes lettres ou avec des signes analogues, mais déterminée par des signes différents, autant de mots divers qu'il y a de déterminatifs différents. On a cru remarquer que les Égyptiens employaient ces déterminatifs dans telle ou telle occasion et l'on en a conclu qu'ils reconnaissaient à ces mots autant de sens différents qu'il y avait de déterminatifs. C'est, je crois, une profonde erreur, et la méthode suivie pour la traduction ne pouvait conduire qu'à des à peu près qui répondaient plus ou moins au contexte, mais qui ne traduisaient aucunement la racine en question. Cette erreur provenait, selon moi, de la persuasion où l'on était que la langue égyptienne n'avait laissé aucune trace de son passage sur terre comme langue, qu'elle était complètement étrangère au copte, et, pour le soutenir, certains esprits admettaient des impossibilités manifestes dans l'histoire du langage humain : des hypercritiques qui avaient pénétré profondément l'histoire de la linguistique préféraient admettre, car il faut bien en arriver là en dernière analyse, que le peuple égyptien avait tout à coup changé de langage lorsqu'il avait employé des caractères grecs pour écrire la langue égyptienne, si bien que cet emploi avait subitement converti la langue parlée en une autre langue complètement différente, et l'on prononçait gravement qu'il y avait autant de différence entre l'égyptien et le copte qu'il y en a entre l'anglais actuel et la langue que l'on parlait dans l'Heptarchie. Et cependant c'était aller contre l'enseignement

de Champollion, car ce grand homme avait recherché la signification des mots hiéroglyphiques dans les mots coptes qu'il était arrivé à identifier. Malheureusement ses successeurs qui ne savaient pas le copte ou qui se contentaient de savoir le lire, ne suivirent pas sa méthode, ou, s'ils furent tentés de l'appliquer, ce fut avec un extraordinaire sans-gêne. Dans le dictionnaire hiéroglyphique de H. Brugsch, on est stupéfait de voir des rapprochements qui ne sont que l'effet de grandes illusions, et vraiment cet énorme ouvrage qui suppose tant de travail et qui est encore si cher est bien loin de valoir ce qu'il a coûté à l'auteur et à l'acheteur. La cause en est que les tentatives de rapprochement des mots hiéroglyphiques et des mots coptes étaient prématurées : quelques-unes étaient fort justes, mais le plus grand nombre étaient si hasardées qu'elles ne tiennent plus debout aujourd'hui. Les grammairiens, de leur côté, en admettant dans l'égyptien ancien un nombre relativement grand de signes hiéroglyphiques comme représentant dans l'alphabet des articulations distinctes, compliquaient encore le problème : de toute nécessité, si l'on veut parvenir à identifier à des mots coptes les mots correspondants écrits en hiéroglyphes, il faut renoncer à trouver dans les signes et des articulations différentes, dans les signes , et trois nuances de la lettre *t*, dans les caractères , , , , quatre manières différentes d'exprimer des articulations voisines de la lettre ϫ, lorsqu'il n'y en a qu'une. De même je suis persuadé que les signes , et représentent la seule lettre ⲁ, quoique je sache parfaitement que cet ⲁ est tantôt long, tantôt bref, tantôt correspondant à la lettre ⲉ ou à la lettre ⲟ, et cela parce que la voyelle n'avait le plus souvent aucune importance aux yeux des Égyptiens, ou plutôt pour leurs oreilles, sauf en certains cas où cependant on trouve des exceptions aussi nombreuses que la règle.

Dès lors, comment pouvait-on arriver à identifier des mots

que l'on était nécessairement conduit à regarder comme différents par suite de cette erreur initiale? On était au contraire fatalement amené à les regarder comme différents, puisqu'ils étaient regardés comme contenant des articulations différentes. Je ne veux pas citer ici la foule des exemples qui rempliraient tout un cahier de ce *Journal;* cependant je ne peux me soustraire à en citer quelques-uns. Ainsi le mot est écrit aussi et [1], ce que H. Brugsch n'hésite pas à rapprocher du mot copte ⲥⲁϩⲧⲉ «feu», bien que les lettres soient renversées et que le mot copte contienne un élément ⲧⲉ, que l'on ne rencontre jamais dans l'orthographe du mot égyptien. De même le mot , = ϩⲟⲧⲉ lettre pour lettre, est écrit , et c'est exactement le même mot écrit avec un grand luxe de signes, le correspondant au , le n'étant que l'écriture syllabique de + , et donnant ⲉ en dernière analyse, si bien que toute cette orthographe compliquée revient à ϩⲟⲧⲉ[2]. De même aussi le mot «sandale» est écrit et [3], ce qui a donné le copte ⲧⲟⲟⲩⲉ, d'où il ressort avec évidence que = = . De même enfin le mot s'écrit aussi = ϫⲱϥ, et le mot s'écrit = ϫⲱⲃⲓ; d'où je peux conclure d'après le principe de logique : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, que si le = et que le = , les signes et sont égaux entre eux. Par conséquent les égyptologues qui ont considéré les signes , et , , et , et comme différents respectivement se sont lancés sur une mauvaise voie qui ne pouvait aucunement les mener à la vérité, c'est-à-dire

(1) H. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 910 et *Suppl.*, p. 853. — Cf. Pierret, *Vocabul. hiér.*, p. 329 et 379.

(2) Pierret, *ibid.*, p. 330 et 382.

(3) *Ibid.*, p. 668 et 683.

à l'identification véritable des mots écrits en hiéroglyphes et des mots écrits en lettres coptes. Et là encore revient cet argument irréfutable : si les Égyptiens avaient des articulations différentes, comment se fait-il qu'ils ne les aient pas conservées dans la langue copte, lorsqu'ils se sont montrés si soigneux de conserver les articulations propres à leur langue, au cas où l'alphabet grec ne les possédait pas? Si du jour au lendemain ils eussent opéré de tels changements, il en fût résulté inévitablement que personne ne se serait plus compris en Égypte. Par conséquent enfin, de toute évidence, il faut tenir compte de ces considérations, quand l'on cherche à découvrir sous la forme copte les mots que l'orthographe hiéroglyphique nous présente sous un vêtement si brillant, si coloré quelquefois, que l'on hésite à reconnaître le mot sous sa forme assagie. Je n'hésite pas à dire que tôt ou tard, tous les mots coptes se retrouveront sous leur forme hiéroglyphique, pourvu qu'elle ait été conservée en copte, parce que, mots hiéroglyphiques ou mots coptes, ils sont tous et tout d'abord des mots égyptiens.

Cette première démonstration faite, et elle vise tous les vocabulaires, toutes les grammaires déjà publiés, je reviens à la question de la traduction. La plupart des traducteurs contemporains, instruits à l'école des égyptologues disparus ou même récents, ont conservé l'habitude de traduire d'après le déterminatif et le plus souvent sans traduire ce déterminatif lui-même. Il me semble que c'est une erreur qui peut les mener à une complète inintelligence de ce qu'ils veulent traduire, quoique je reconnaisse bien volontiers que souvent ils rendent très bien l'idée qu'ils ont voulu traduire, tout en ayant le tort de regarder comme des mots différents les mots qui sont armés d'un déterminatif qui diffère. Les Égyptiens étaient un peuple primitif, ils avaient un langage primitif, et ce langage n'est autre chose que ce que nous nommons du *petit nègre* :

ils disaient d'abord : *moi parler toi,* pour dire : *je te parle,* et ce n'est que plus tard, pas à pas, qu'ils ont fait usage des particules qui précisent les rapports des diverses parties du langage entre elles. Quoique l'usage de ces particules fût établi dès les époques les plus anciennes que nous puissions atteindre, cependant on peut saisir ce langage sur le fait jusqu'à la complète extinction de la langue égyptienne et jusque dans le dernier ouvrage qu'aient composé les Coptes. Il suit de là qu'ils n'avaient qu'un très petit nombre de racines, et que, pour s'exprimer avec ce petit nombre de racines, ils devaient avoir recours à l'emploi d'expressions imagées, c'est-à-dire qu'ils tiraient de la même racine des sens nombreux, grâce à des images et aussi à des suffixes, tout comme nous le faisons toujours. Dans la prononciation, ils savaient sans doute différencier à l'ouïe les divers sens qu'ils appliquaient à la racine primitive, autrement ils auraient couru le risque de ne pas s'entendre les uns les autres; mais, à mesure qu'ils conçurent le désir et qu'ils sentirent le besoin d'exprimer leurs idées par l'écriture, ils s'aperçurent qu'à chaque instant ils se heurtaient à de graves obstacles pour exprimer la nuance de l'expression employée, et c'est alors qu'ils eurent le génie — l'expression n'est pas trop forte — de recourir à l'emploi des déterminatifs, c'est-à-dire de certains signes spécialement destinés à accompagner certaines expressions et par conséquent à *déterminer* le sens qu'ils y attachaient. C'est pourquoi les progrès de l'interprétation des hiéroglyphes a fait des progrès si rapides; sans cela nous aurions couru le risque de nous acharner sur des textes presque incompréhensibles dont l'intelligence eût été retardée d'autant plus longtemps. Toutefois, je n'hésite pas à le dire, cette intelligence n'est qu'empirique; elle n'est pas scientifique, car elle ne résulte pas de la connaissance intime de la langue et de la dérivation des images de la racine primitive.

La première chose à faire, après qu'on a saisi le sens premier de la racine, est donc de déterminer autant que possible la figure ou l'image qu'a voulu employer le rédacteur du passage que l'on traduit. C'est dans cette détermination de l'image que le signe, ou les signes, car il peut y en avoir plusieurs pour un même mot, doit entrer en considération. Or je suis persuadé que si l'on tient compte de la dérivation de certains mots quant à la racine dont ils dérivent, en fait on n'en tient presque nul compte pour la traduction. La traduction en ce cas n'est plus guère qu'une interprétation, et cette interprétation peut s'écarter du sens de la racine très facilement et même parvenir à une parfaite inintelligence du texte, à ce que nous nommons un contresens. Pour citer un ou deux exemples, j'examinerai le mot [hiéroglyphes] et le mot [hiéroglyphes]. On a traduit le mot [hiéroglyphes] par « être sain, en bonne santé »[1], ce qui est complètement en dehors du sens de ce mot, et ensuite d'autres égyptologues mieux avisés ont traduit par « force, être fort », et ce sens se rapproche de très près du sens premier. Le mot [hiéroglyphes] me paraît être un mot composé formé de [hiéroglyphe] + [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe], comme le laisse supposer l'une des formes dont je parlerai plus loin. Le mot [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] est très connu; c'est le mot qui exprime la possession d'une chose; l'expression [hiéroglyphes], signifie « le maître d'une maison », c'est-à-dire *celui qui possède* une maison, et elle répond à l'expression copte ΝΕΒ-ΗΙ qui signifie exactement la même chose. L'expression [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphe] + [hiéroglyphe] signifie donc « rendre possesseur ». Dans nos sociétés actuelles, la possession a pour cause le droit; mais primitivement elle a eu pour cause la force : personne ne peut donc être étonné qu'il en ait été de même pour les commencements de la société égyptienne. Si le possesseur d'une maison qu'il avait construite par la force n'avait pas cette même force pour la conserver, il était bien certain

(1) BRUGSCH, *Wörterbuch*, p. 1245 et suiv.; PIERRET, *Vocab. hiéroglyph.*, p. 504.

de n'en être pas longtemps le possesseur. Le mot exprime donc cette *force* qui aurait donné la possibilité de construire la maison et qui la faisait conserver, et, comme lorsqu'on y a réfléchi plus tard, alors qu'on a inventé les déterminatifs, on a vu que ce mot exprimait une qualité plutôt abstraite, on lui a donné pour déterminatif le signe des idées abstraites, le rouleau de papyrus : . De ce mot on a tiré les mots suivants : 1° ; 2° ; 3° ; 4° ; 5° ; 6° ; 7° ou ; 8° ou ; 9° ; 10° ; 11° . Ces onze orthographes diverses dérivées toutes de la racine primitive , = + , ont été considérées comme écrivant onze mots différents dont on a traduit la racine par « être sain, être en bonne santé » : 1° *tresse en guirlande de fleurs;* 2° *substance offerte à un mort;* 3° *ceindre, entourer d'une muraille, muraille;* 4° *ceindre, entourer,* ce qui est exactement le sens du mot précédent, mais élargi; 5° *incolumis,* c'est-à-dire : sain et sauf; 6° *flamme qui entoure;* 7° *brûler, brûler en faisant une arche de feu;* 8° *bandelette;* 9° arbre inconnu; 10° *cruche pleine;* 11° *protéger la vie, abriter*[1]. De ces onze sens différents quelques-uns sont complètement étrangers à la signification du mot ; les autres au contraire, par la force même de la nécessité, se rapprochent d'assez près du sens de la racine; mais aucun d'eux ne donne le sens propre de la racine et ne montre la dérivation des sens secondaires, parce que l'on ne s'est pas préoccupé de saisir l'image employée et de montrer comment l'emploi de cette image découlait tout simplement de la racine. Le mot veut donc dire *être fort;* de là, on a : 1° une fleur dont l'odeur rend vigoureux; 2° une substance dont l'emploi, la manducation restaure et rend fort, comme la

[1] Cf. H. Brugsch, *Wörterbuch* et *Suppl.;* Pierret, *Vocab. hiér.* à ces mots.

noix de kola; 3° rendre forts une ville, un village, une maison en l'entourant d'une enceinte, d'une enceinte de feuillages tout d'abord, d'une enceinte de terre ou de briques, à mesure que la civilisation s'est développée; 4° marcher en sûreté par suite de la présence de la forte enceinte dont il vient d'être question; 5° celui qui est en la pleine possession de sa force corporelle; 6° enceinte de flammes, parce que dès les plus anciens temps l'on s'était aperçu que le feu était la barrière la plus forte qu'on pût opposer à l'ennemi; 7° flamme qui rend fort et qui par conséquent assure la possession de ce que l'on a; 8° bandelette qui rend fort, qui conserve les ossements dans leur ordre chez les momies, et par conséquent dans leur force naturelle; 9° arbre qui donne de la force parce qu'il produit des fruits qui nourrissent l'homme; 10° liqueur qui donne de la force à l'homme. Comme le lecteur le verra, il n'y a pas un seul de ces sens qui ne dérive tout simplement du sens premier de la racine [hiéroglyphes]; sans doute ceux des autres sens qui ne s'éloignent pas du sens premier fournissent au traducteur des mots dont on peut se servir dans une traduction; mais aucun d'eux ne montre une intelligence scientifique de la langue égyptienne : ils font preuve seulement qu'on a eu une connaissance empirique de la langue, ce qui n'est pas suffisant pour celui qui veut remonter à la source même des choses de la linguistique ou des phénomènes produits.

J'en viens maintenant à la racine 𓐍𓃀. Cette racine au premier coup d'œil n'a pas laissé de mot correspondant en copte, car on aura beau chercher dans le dictionnaire copte, on ne trouvera pas de racine ϫⲃ; mais on y rencontrera seulement une racine ϣⲃ, ce qui correspond très bien à un phénomène de linguistique très connu et très souvent observé en égyptien, à savoir le changement de la gutturale aspirée en chuintante; comme le mot [hiéroglyphes] se retrouve seulement en copte sous la forme ϣⲁ — [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] devenu ϣⲁ, — de même le mot 𓐍𓃀

serait devenu ϣⲃ. Ce changement d'ailleurs existait dès le temps de l'empire pharaonique, ainsi que je vais le montrer. La racine se présente à nous en effet sous les formes suivantes que je trouve réunies dans le dictionnaire publié par H. Brugsch: ; ; ; ; ; ; ; ; , et d'autres variantes encore dont j'aurai l'occasion de signaler bientôt quelques-unes. H. Brugsch donne à cette racine le sens de : *percer (durchschlagen), hacher, se créer un accès grâce à une main puissante, dévaster; labourer la terre, faire un sillon dans la terre avec la houe, désoler, détruire*[1], et il compare le mot hiéroglyphique au mot copte ϣⲱϥ, ϣⲁϥ, ϣⲉϥ. J'attribuerai à cette racine le sens de la racine copte ϣⲃ « *mutare*, changer » et ce sens me suffira tout seul pour expliquer les mots suivants, que je cite dans l'ordre où les a donnés H. Brugsch, sans m'attacher à reproduire les variantes qu'a données en plus M. Pierret : 1° ; 2° ; 3° ; 4° qui se trouve aussi sous les formes , , etc.; 5° ou , , et ; 6° ; 7° ou ; 8° ; 9° ; 10° ; 11° ; 12° ; 13° ; suivent maintenant les formes avec la lettre : 14° ; , , , , , ; 15° , , ; 16° , ; 17° ; 18° ; 19° ; 20° ; 21° . Par conséquent il y a dans les expres-

(1) Cf. H. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1065 et suiv.

IMPRIMERIE NATIONALE.

sions qui précèdent au moins vingt et un mots qu'on a regardés comme susceptibles de sens différents et pour lesquels on s'est attaché à trouver un sens particulier à chacun, sans se douter que ces vingt et une expressions ne pouvaient se tenir à l'écart les unes des autres, parce qu'elles dérivaient toutes de la même racine, à savoir ϣⲃ, écrite 𓐍 𓃀 ou 𓈙 𓃀. On a traduit ces mots par : 1° *manque, privation, défectuosité;* 2° *le faiseur de sillons avec la houe;* 3° *la destruction, le désert, la solitude,* et on a comparé le mot au mot ϣⲗϥⲏ; 4° *faire le baladin, le farceur, le danseur, faire des tours de force;* 5° *vase pansu;* 6° *le farceur, le baladin,* car c'est simplement un nom d'agent avec réduplication de la seconde radicale; 7° *ouvrir, être ouvert;* 8° *abattre, battre, bataille;* 9° *vase,* c'est la forme redoublée de 𓎛 𓄿 𓃀 et de 𓐍 𓃀; 10° *une machine à trancher,* ou, comme a traduit M. Pierret, *établi pour couper;* 11° *s'amoindrir,* en parlant de la lune ou des choses qui se comptent; 12° *couper, séparer, détruire;* 13° *commettre un acte de violence, pénétrer par force pour dévaster;* 14° *aliments, ensemble d'aliments divers;* 15° *mêler, mélanger, varié, divers;* 16° *arbre qui change* ou *à fleurs changeantes et variées;* 17° *collier* d'éléments divers; 18° *couper, trancher;* 19° *serrer les voiles;* 20° *se réunir, se mêler, se mélanger;* 21° *fenugrec, melon.*

Il n'est personne qui, à cette simple lecture, ne voie quelle différence il y a entre ces divers sens, combien quelques-uns, surtout dans la dernière partie, sont consistants les uns avec les autres, combien au contraire, ceux de la première partie s'éloignent du sens premier de la racine ϣⲃ « changer ». Je dois montrer maintenant comment tous ces mots ont un sens se rattachant à celui de *changer.* Quand il y a changement dans une réunion d'objets consacrés au même but, c'est que ces objets sont *divers;* de là le sens de *diversité, divers* qui se rattache à la racine ϣⲃ : c'est ce qu'expriment les diverses orthographes du n° 14. De ce sens de diversité, il est très facile de passer

au sens de mêler, mélanger, car lorsqu'on renferme divers objets dans un même récipient, on les mélange nécessairement les uns avec les autres, et le vase ou le récipient dans lequel a lieu le mélange s'appellera fort naturellement le *vase de ce mélange;* si ce mélange ne peut avoir lieu sans que l'on réduise la matière à un autre état, sans qu'on la *change* d'aspect ou de forme, on appellera ce changement et ce mélange un *broyage,* et ce broyage se fera dans un vase à broyer, c'est-à-dire dans un mortier : de là les noms donnés à certains vases où l'on mélangeait, broyait, où l'on mettait les choses broyées, pressées, comme l'huile, les parfums, etc. Comme ce broyage ne peut pas se faire sans que l'on réduise à la plus simple expression l'apparence de la chose broyée, de là le sens d'*amoindrir,* de *diminution* d'un astre, d'*anéantissement* des hommes et des choses, et généralement de tous les actes qu'on fait pour arriver aux fins de la destruction. Si cette destruction se fait au moyen d'une arme, comme le couteau, ou dans un lieu quelconque destiné aux opérations de cette destruction, on les appellera *armes, couteau de la destruction, lieu où se fait la destruction grâce au couteau, billot où l'on coupe la tête avec un couteau,* c'est-à-dire lieu de supplice, lieu de torture, comme l'on a traduit. De même certaines autres opérations, moins cruelles et plus utiles à l'homme, avaient reçu leur nom du *changement* que subissait l'apparence de la chose : ainsi la terre remuée change d'apparence lorsqu'elle est *torturée* avec l'instrument du labour, c'est-à-dire le hoyau : on appela terre *changée* la terre labourée, et l'instrument du labour reçut le nom d'*instrument de changement.* De même l'homme qui, avec son corps, faisait des *changements,* des tours, des grimaces, le baladin, le danseur avec ses poses multiples, reçurent le nom de *changeur.* Je crois n'avoir pas laissé l'un quelconque des sens cités plus haut sans explication et sans avoir montré comment les Égyptiens avaient pu fort naturellement le tirer de ce sens primitif de

changer. Si quelques-uns ne rentrent pas dans cette explication, c'est qu'ils me paraissent éloignés du sens premier, et par conséquent faux. Je le demande avec confiance à mes lecteurs, l'explication de cette racine, qui a évolué dans des sens divers par suite des images différentes par lesquelles les Égyptiens l'avaient fait passer, ne leur semble-t-elle pas autrement scientifique que l'attribution d'un sens quelconque, grâce au déterminatif? N'est-elle pas la suite d'une compréhension de la langue égyptienne autrement certaine? Il me semble, pour ma part, qu'elle procède de la vérité scientifique et qu'elle dénote un autre état de l'intelligence linguistique; l'étude de l'égyptologie est assez avancée pour que nous laissions de côté les traductions purement empiriques, afin de nous attacher à une intelligence vraiment scientifique des textes à traduire. Sans doute, cette méthode qui me semble la bonne sera longue à établir; mais avec de la patience et de la persévérance on y arrivera, et ce sera alors le triomphe complet.

Le lecteur aura observé de lui-même que, dans les traductions que j'ai expliquées tout à l'heure, les égyptologues et lexicographes des premières générations ont surtout traduit d'après les signes qu'on appelle déterminatifs, c'est-à-dire ceux qui montrent quelle image ou figure l'auteur a voulu employer; il aura remarqué de même que, dans d'autres cas, ces signes ne sont jamais traduits. Or très souvent ces signes demandent au contraire à être traduits pour que l'on puisse comprendre réellement ce dont il s'agit. Je prends pour exemples les groupes suivants de la racine 𓊃𓃀 = ϣⲃ : 𓊃𓃀[hiéroglyphe] « pains divers », 𓊃𓃀[hiéroglyphe], ou 𓊃𓃀[hiéroglyphes] « viandes diverses »; dans ces exemples, c'est le déterminatif qui est le signe principal et demandant à être traduit tout le premier, le mot 𓊃𓃀 n'est que le qualificatif désignant l'espèce de nourriture à laquelle il est fait allusion. Il est même un groupe beaucoup plus complexe encore que les précédents et que je demande la permis-

sion de présenter aux lecteurs de ce *Journal;* il est publié dans l'*Abydos* de Mariette, vol. I, pl. 51 *b*. Le roi, sous la forme d'un Osiris ayant derrière lui Isis suivie de trois dieux qui sont sans doute le commencement de la *Neuvaine* des dieux d'Abydos, le roi est placé en haut d'un temple dont on n'aperçoit que la partie supérieure figurée par une corniche, devant la grande table d'offrandes usitée sous l'Ancien Empire. Au-dessus de cette première table d'offrandes, sur une natte, sont des pains alignés ou superposés, miches, galettes rondes; au-dessus encore, des volatiles, des morceaux de viande de boucherie, des fruits de diverses espèces, le tout couronné par des bouquets de fleurs. Sous la table, qui est une de ces tables rondes avec pied creux pour être placées sur un support, l'une de ces tables que j'ai trouvées en nombreux exemplaires lors de mes fouilles d'Abydos, est à droite un vase luté, reposant sur un trépied qui lui permet de se tenir debout, car le vase ayant le fond arrondi n'aurait pas pu se tenir debout sans cela; ce vase est entouré par une fleur disposée en hélice autour de sa panse; à gauche est un guéridon surmonté de quatre vases de fruits, disposés, les deux premiers sur le haut du guéridon, et les deux autres au-dessus des deux premiers, par suite, je crois, de l'ignorance de la perspective, mais qui doivent en réalité être placés aussi sur le guéridon. Vis-à-vis de l'amoncellement supérieur des offrandes est l'inscription suivante :



c'est-à-dire : «Amener le Dieu bon Ramamen (Séti Ier) vers sa table couverte d'offrandes variées». Le mot ⸗ ⸗ comprenait ici toutes les offrandes sur la table, ce qui est au-dessus

et en dessous de la table elle-même. Cet exemple illustre avec évidence l'emploi de la signification du déterminatif, car la table couverte d'offrandes, en ayant encore par-dessous, est ici le véritable déterminatif du mot [hieroglyphs].

Les observations que je pourrais faire à propos du rôle des déterminatifs sont très nombreuses; mais j'estime que ce que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs est suffisant pour éveiller leur attention et leur montrer la forme nouvelle vers laquelle je désirerais voir se tourner les efforts des égyptologues traducteurs; je n'insisterai donc pas présentement et je passe maintenant au commentaire explicatif de notre chapitre du *Livre des Pyramides*.

IV

COMMENTAIRE EXPLICATIF DU CHAPITRE DE L'ARBRE BAQ [1].

I. La première phrase du texte débute par des paroles qui nous transportent de suite sur un terrain peu facile à fouler aux pieds et sur lequel il est aisé de prendre un sentier menant à l'erreur. Tout d'abord l'arbre *Baq* nous est presque inconnu. Je n'ignore pas que M. Loret dans sa *Flore pharaonique* l'a identifié avec le moringa [2]; mais je ne puis donner mon adhésion à cette identification, parce que je n'en vois pas assez distinctement les raisons et que ce que j'en aperçois n'est pas de nature à emporter mon acquiescement; d'ailleurs M. Loret dit lui-même qu'il est seulement probable que cet arbre *Baq* doive être identifié avec le *Moringa aptera*. Cependant cet arbre, et c'est, à mon avis, l'une des principales raisons qu'on aurait pu faire valoir, est en étroit rapport avec le culte des morts et même avec les opérations de la momification. A une certaine

(1) Je rappelle au lecteur que les chiffres romains d'appel correspondent à ceux de la traduction.

(2) V. Loret, *Flore pharaonique*, p. 39-40.

époque, vers la XXII[e] dynastie, les cercueils des prêtres de Mentou étaient ornés avec des représentations de Dieux primitifs parmi lesquels était bien le Dieu *sous son Baq :* j'ai assez copié de ces cercueils pendant mon premier séjour en Égypte pour le savoir. Que plus tard on l'ait identifié à Osiris, c'est ce qui est vraisemblable, et même probable, puisque tous les Dieux des morts en Égypte ont eu cette destinée. J'y vois tout d'abord l'un de ces arbres à grandes branches sous lesquels ou même dans l'intérieur desquels on enterrait les morts à une certaine époque de la vie humaine; mais cette époque n'a pu exister dans la vie du peuple égyptien qu'avant son entrée dans la vallée égyptienne du Nil, car l'Égypte ne connaît pas d'arbre, autre que le sycomore, qui puisse être de taille à renfermer dans son tronc le squelette d'un homme. Les mots que j'ai traduits par *large envergure* répondent bien à cette idée; mais cette traduction a grand besoin d'être démontrée pour être acceptée. Le mot du texte que je traduis ainsi est [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] : le fait que le signe [hiéroglyphe] ne se trouve pas au texte de la seconde recension de Pepi I[er], ni même à la première, m'est une preuve qu'il n'est pas nécessaire à l'écriture du mot, que c'est un déterminatif, à moins que ce ne soit un second syllabique ayant la valeur [hiéroglyphes], ce qui me semble peu probable, mais ce qui reviendrait au même. Je ne puis donc m'appuyer pour traduire que sur la racine [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], ou [hiéroglyphes]. Cette racine signifie « arc », ⲡⲓⲧⲉ en copte; mais ce ne peut être là qu'un sens secondaire. Le sens premier de la racine me paraît devoir être recherché dans la racine ⲡⲱⲧ = [hiéroglyphes] « étendre le pied », d'où le mot ⲡⲁⲧ « jambe », membre qu'on étend pour marcher, d'où le sens d'« étendre la jambe » pour courir, pour poursuivre quelqu'un derrière lequel on *étend la jambe* aussi vite que l'on peut afin de le saisir, d'où courir, poursuivre. Ici, si les deux textes avaient le mot [hiéroglyphe], on aurait un sens très acceptable, *poursuivant le ciel,* c'est-à-dire s'efforçant d'atteindre

le ciel en élevant ses branches; malheureusement le mot n'existant pas dans deux textes, il ne reste d'autre alternative que de prendre le sens de «s'étendre», sens qui convient d'ailleurs très bien au cas présent, et j'ai traduit par «large envergure». Reste le mot , écrit dans le texte de Merenra. Le signe semblerait tout d'abord donner l'idée que nous nous trouvons en présence du mot connu ou = ⲉⲓⲁ «laver»; le signe est bien le même que Merenra écrit , et il doit provenir d'une mauvaise lecture soit ancienne, soit moderne; la leçon de Pepi Ier me semble au contraire plus vraisemblable, et nous avons tout simplement . Ce mot est écrit et , dans les deux mots cités et , ce qui prouve bien que et sont équivalents l'un de l'autre en ce mot, et dans beaucoup d'autres exemples que je pourrais citer, comme qui s'écrit aussi , et où le signe s'écrit phonétiquement et . Comme le sens de *laver* ne peut aucunement convenir en ce passage, il faut bien en chercher un autre qui ne soit pas opposé au contexte. Ce sens, nous le trouvons dans le verbe à forme géminée ⲁⲓⲁⲓ dont la racine ⲁⲓ correspond exactement aux lettres , et qui signifie «croître, devenir grand». Comme ce sens va très bien en parlant d'un arbre, je m'y tiens, et nous allons voir un peu plus loin qu'il répond non seulement aux exigences linguistiques du contexte, mais qu'il est très bien en situation, car il va s'agir d'obtenir une vie nouvelle qui commence naturellement par la petitesse, et l'on demande que cette petitesse devienne grande et que le second Pepi croisse, ⲁⲓ, , comme le premier s'était développé.

Dès ce qui suit, en effet, nous sommes instruits que Pepi a commencé sa seconde existence comme il avait commencé la première, c'est-à-dire par sortir du néant : . Cette idée nous est exprimée par ces mots : «car le ciel a enfanté

un Dieu qui est prédécesseur de Schou et de Tefnout, comme Schou et Tefnout sont eux-mêmes prédécesseurs de ce Pepi ». Les mots que j'ai traduits par « prédécesseurs » sont des mots analogues à ceux que j'ai déjà eu l'occasion d'expliquer ici dans mon étude sur le chapitre XVII du *Livre des morts*, à savoir : . Ces derniers mots veulent dire : « chefs de direction », et de même les mots ou signifient « face de direction » c'est-à-dire *prédécesseur*, comme les premiers signifient « ancêtres ». Dans la seconde expression, est remplacé par ꞌꞌ, la marque du duel, parce que les prédécesseurs de Pepi sont au nombre de deux, à savoir Schou et Tefnout. Et maintenant, comment Schou et Tefnout ont-ils pu précéder Pepi, et comment Pepi a-t-il pu précéder Schou et Tefnout? Que Schou et Tefnout aient précédé Pepi, c'est ce qui est parfaitement intelligible, puisque Schou et Tefnout est le premier couple de la cosmogonie égyptienne et que Pepi est le dernier anneau de cette longue chaîne d'êtres descendant les uns des autres, depuis le commencement jusqu'à la fin relative de cette chaîne. Mais que Pepi soit la *face de direction* ou le prédécesseur de Schou et de Tefnout, c'est ce qui nous paraît plus étrange et plus difficile à expliquer. Cependant, c'est ce qui est très explicable, à la condition que l'on se maintienne dans les idées des Égyptiens. J'ai dit plus haut que Pepi va renaître à sa seconde vie comme il est né à la première, qu'il va commencer par être dans le Noun ou trésor primordial de toutes les existences *possibles* et de tous les êtres *actuels;* la première étape de cet être, c'est de passer de l'être *possible,* qui n'existe pas encore en tant qu'*actuel,* à ce même état *actuel* par le *devenir,* c'est-à-dire que de Toum (le dieu Néant) il se transforme par l'intermédiaire du dieu Kheper (le *devenir*) en Dieu qui existe réellement en *acte,* qui est *actuel* et qui s'appelle Râ, celui qui est fait et celui qui fait. Par une conséquence toute naturelle, Pepi qui est identifié à ces trois dieux primitifs est

bien le prédécesseur du couple Schou et Tefnout, car c'est de lui que doit sortir ce couple, le second anneau de la chaîne des êtres, si l'on considère Râ ou Pepi comme le premier. On pourra objecter à cette explication que c'est bien de la subtilité; je prierai le lecteur de ne pas s'en étonner, car vers la fin de ce chapitre il trouvera de cette subtilité d'esprit et de la finesse psychologique qu'elle suppose une preuve péremptoire.

II. Cette partie première de ce développement est une preuve que l'explication que je viens de donner est bien réellement conforme à la pensée de l'auteur égyptien. Cet auteur fait adresser une prière par les morts, devenus *dieux* dans l'Enfer, à un premier groupe de quatre divinités, à savoir le dieu qui brille, le dieu Kheper, le dieu Noun et Toum; mais ces quatre dieux sont énumérés, comme disaient les Grecs, *βουστροφηδόν*, c'est-à-dire à rebours. Le premier est le dieu qui *brille*, c'est-à-dire Râ, le soleil, celui que les Égyptiens regardaient comme l'auteur de toutes les créatures terrestres, parce que la chaleur du soleil faisait tout croître à leurs yeux. Le second est le dieu Kheper ou Khepra, c'est-à-dire ce dieu *devenir* qui est l'intermédiaire obligé entre le néant et l'être. Le troisième, c'est le Noun, l'abîme d'où sortiront tous les êtres qui y sont en puissance, qui n'existent pas encore, qui sont néant, *Toum*, qui est le quatrième. On demande à ces quatre dieux d'*extraire*, c'est-à-dire de faire sortir Pepi, de l'abîme primordial, de la *puissance* d'être par laquelle il doit passer, et enfin de lui donner l'être auquel il aspire. Le mot que je traduis par « extraire » est le mot [hiéroglyphe] *sched*, et il n'y a pas un lexicographe qui ne lui reconnaisse ce sens, car cette signification dérive tout naturellement du sens premier de la racine [hiéroglyphe] = ϣⲉⲧ « couper »; car, quand on coupe, on sépare d'abord la partie tranchée de la partie que l'on coupe, et cette séparation est nommée très naturellement *extraction*, quand il s'agit,

comme ici, de faire sortir du néant un germe *possible* qui doit devenir *être*. Le mort doit arriver à cette seconde vie pour une raison qui ne semble pas tout d'abord péremptoire : on dit que Pepi doit être traité favorablement « parce qu'il est Grand, fils de Grand », et il semblerait qu'une traduction de *vieux, fils de vieux* serait plus compréhensible; mais je ne trouve pas cette dernière traduction si compréhensive que la première et si adaptée aux circonstances extérieures en cause. Il y a bien longtemps que j'ai fait observer que la doctrine de la survivance ou de l'immortalité de l'âme, comme nous disons, était une doctrine aristocratique, dépendant d'une foule de circonstances extérieures, et notamment de l'action de ce prêtre que l'on appelait l'*homme au rouleau* et que j'appelle le *maître des cérémonies*. C'est parce que Pepi est un grand personnage, fils d'un autre personnage grand aussi, qu'il a exercé de grandes fonctions sur terre et que par conséquent il a été favorisé au point de vue des biens terrestres, qu'il a eu assez de richesse pour payer dignement les cérémonies et les formules magiques faites, sues et récitées par ce *maître des cérémonies*, en vue de le rappeler, ou pour mieux dire, de l'appeler à une nouvelle existence.

III. Cette petite invocation peut être prise en deux sens bien différents et demande une explication minutieuse que je vais m'efforcer de bien présenter au lecteur. On peut traduire, et M. Maspero l'a fait, par : « Ô Ouâschou, fils de Seb, ô Dieu maître, fils d'Osiris, entends-la cette parole, etc. », et c'est ainsi que j'avais tout d'abord compris, quand la réflexion et l'analyse des idées me sont venues démontrer que je faisais fausse route. En effet, si le dieu Ouâschou est fils de Seb qui est père d'Osiris, il ne peut être en même temps fils d'Osiris au sens propre : il ne peut donc s'agir que d'un sens purement figuré, que d'une épithète qui s'applique à un être déterminé, et j'ajoute que cet

être déterminé ne peut être que le dieu qui est nommé *Ouôsch*. Il me faut donc tout d'abord établir le rôle que joue ce dieu dans la tragédie si importante à Pepi, qui commence à la mort et se termine à la seconde vie de ce même Pepi.

J'ai déjà démontré dans une petite étude sur la *Cosmogonie de Thalès et les doctrines égyptiennes* [1], que non seulement Thalès avait emprunté aux Égyptiens l'idée de cet *abîme primordial* d'où tout serait sorti, mais aussi que ses successeurs lui avaient pris cette idée de Νοῦς qui depuis a obtenu tant de vogue. J'ai montré que ce Nous existait dans les doctrines philosophiques de l'Égypte, et que c'était lui qui déterminait le dieu Noun à penser, à vouloir et à faire sortir de lui tous les êtres existants [2]. C'est précisément ce même rôle que j'attribue en ce passage au dieu *Ouôsch*. Le nom de ce dieu, 𓍯𓈙 ou 𓍯𓅱𓈙, est le mot copte ⲟⲩⲱϣ qui veut dire deux choses pour nous fort distinctes, d'abord « aimer », puis « vouloir », mais qui pour les Égyptiens primitifs se confondaient en une seule, car la volonté ne se porte que sur une chose que l'on connaît, que l'on désire et que l'on aime. Dans les systèmes gnostiques qui ont tant de rapport avec les vieilles idées égyptiennes, le dieu Protopatôr, ou Buthos, est mû à créer par une *volonté* ou un *désir* qui lui fait en effet émaner la première Syzygie des Æons divins; dans une autre manière de présenter ce premier effort, le principe mouvant est extérieur au Protopatôr et se nomme Sigê, « le silence ». C'est ce que les premiers philosophes grecs, ayant donné un nom à cet agent psychologique, nommèrent Nous. Le dieu *Ouôsch* est donc celui qui mut le Noun à l'action, à produire hors de lui des êtres qui n'existaient pas et à les faire devenir existants, grâce au dieu Kheper ou le dieu Transformation. Cette action du dieu *Ouôsch* s'exerce sur le Dieu Noun, le pousse à agir et ne peut être différente de lui

[1] *Revue de l'histoire des religions*, année 1910.
[2] *Ibid.*, p. 16 du tirage à part.

que par une sorte d'extériorisation des facultés qu'il devait avoir afin d'agir, et cette action doit s'exercer à l'égard de celui qui est nommé le fils de Seb et le fils d'Osiris, non par nature, mais seulement par figure. Cet être, je le dis tout de suite, c'est le mort, c'est Pepi qui est fils de Seb, ou du dieu Terre, en tant que déposé dans le sein de la terre ou du tombeau, et qui, par suite de cette première filiation figurée, est passé dans le royaume des morts où il est vraiment le fils d'Osiris ou de l'Osiris, car c'est de la momie osirienne que lui viendra la puissance de naître à la seconde vie. Ainsi tout s'explique, tout se lie et s'enchaîne naturellement, sans à-coup, sans surtout supposer aux Égyptiens des idées invraisemblables.

IV. Cette petite phrase est bien la justification des idées qui précèdent et du sens que j'ai reconnu au mot |—. D'après la traduction que je ne crois pas la bonne, c'est « *Ouôschou* fils de Sibou, le fort fils d'Osiris », qui est supplié de venir vers Mirinrî en son nom de Râ[1]; de sorte que le fils de Seb, qui est en même temps le fils d'Osiris, se serait appelé Râ, ou le Dieu soleil, ou le premier des Êtres, celui dont tout découle. Il me semble que c'est tout à fait impossible, contraire aux lois des faits et aux idées. Ce membre de phrase signifie au contraire que, grâce à la motion du dieu Ouôsch à l'égard du dieu Noun et en faveur de Pepi ou du mort, ce mort *deviendra* en Râ, c'est-à-dire passera de l'état possible à l'état *actuel* et sera en *fait*, c'est-à-dire en Râ. Rien n'est plus simple, rien n'est plus logique.

V. Ce petit membre de phrase exprime seulement un fait toujours visible de nos jours : le soleil (*râ*), en se levant et en apparaissant splendide à la voûte du ciel, dissipe, écarte le

[1] Voir plus haut, p. 57.

voile des nuages qui souvent se trouve à la voûte céleste. Le mot 𓎛𓅂𓇋𓋳 n'est autre chose que le mot copte ϩⲟⲉⲓⲧⲉ = *vestis*, ou étoffe qui sert à vêtir l'homme, à voiler sa nudité. J'aurais pu traduire «qui écarte le vêtement du ciel», car c'eût été exactement la même chose.

VI. Je ne crois pas que ce passage puisse se traduire par le présent : «car il en mourrait»; mais je crois au contraire qu'il faut traduire par le passé : «car il en serait mort». Si, en effet, Pepi avait mangé l'œil de l'Épervier ou la chair d'Osiris, il ne serait pas arrivé jusqu'à l'entrée des Enfers, car ces deux nourritures étaient tabouées au premier chef et la mort eût été immédiate pour le malheureux qui se fût nourri de pareils aliments. Or Pepi est vivant; c'est donc qu'il n'est pas mort, c'est donc qu'il n'a pas mangé la nourriture défendue. D'ailleurs tout ce qui précède est une preuve qu'à cet égard Pepi est en état de grâce, car la mère de ce Pepi, c'est-à-dire Nout, Osiris en personne et tous ceux qui l'ont précédé dans la seconde vie, sont unanimes à proclamer cet état de sainteté. A propos de la mère de Pepi, la déesse Nout, je ferai observer qu'il ne s'agit pas du ciel qui est au-dessus de notre tête, mais bien du ciel que les Égyptiens croyaient être sous leurs pieds, car, contrairement à ce qui existe pour nous, ce ciel-là était le chemin par lequel le mort devait descendre dans les Enfers, la voûte qu'il devait traverser avant d'arriver sur le sol de l'Amenti.

VII. Ce petit membre de phrase s'explique très bien par les idées que je viens d'énoncer. Pepi est en effet dans le même état qu'étaient les frères de son père Toum. Toum, c'est le dieu Néant, le dieu qui n'existe pas encore, mais qui est appelé à l'existence par suite de la volition du dieu Noun et grâce aux transformations que lui fera subir le dieu

Kheper. Ce dieu qui n'existe pas est appelé le père de Pepi, parce que ce Pepi n'existe pas encore, et que le néant est l'état par lequel Pepi doit passer, que par conséquent il vit comme vivent les frères de son père Toum, car les frères du dieu Néant ne peuvent être aussi que des êtres vivants, appelés seulement à passer de la puissance à l'acte par la volition du dieu Ouôsch, et par les bons offices de la déesse Nekhabit, qui est appelée à jouer ici le même rôle que la déesse Uræus en d'autres passages analogues. Or, pourquoi ces deux déesses sont-elles appelées au secours de Pepi en ce passage ou en d'autres analogues? Tout simplement parce que la déesse Vautour au Sud de l'Égypte, comme la déesse Uræus, pour le Nord, étaient les deux grandes protectrices de la vallée inférieure du Nil. Si je voulais pousser plus avant ce raisonnement, je pourrais dire que la mention en cette place de la déesse protectrice de la partie Sud de l'Égypte est une preuve que les Égyptiens faisaient aborder l'Enfer par les morts du côté du Sud, comme leurs ancêtres étaient arrivés en Égypte par le côté Sud, et j'en trouverais une preuve additionnelle dans cet autre fait que les Egyptiens demandaient la jouissance des souffles vivifiants du Nord qu'ils regardaient comme l'une des conditions de la vie heureuse des Enfers, et que les Coptes eux-mêmes, ayant conservé les idées de leurs ancêtres, sous les dogmes de leur nouvelle religion, plaçaient le Paradis du côté du Nord[1]; mais je ne veux pas user d'une manière trop stricte de ce seul argument.

VIII. Le château du *Sar* qui est dans On n'est autre que le temple de Râ à Héliopolis. Ce nom est encore une preuve que la ville d'Héliopolis était habitée alors par les Anou, que ces Anou avaient élevé un château en l'honneur et à la mémoire

[1] Cf. E. Amélineau, *Le Christianisme des anciens Coptes*, p. 64.

de celui qu'ils regardaient comme le chef de leur race, auquel ils attribuaient le titre de *Sar*, [hieroglyphs]. Ce mot *sar* a été regardé jusqu'à nos jours et est encore regardé par beaucoup de savants comme d'origine sémitique; voici bien la preuve qu'il était connu en Egypte dès le temps des Anou, de ces Anou *rouges et noirs*, comme dit le texte de Dendérah à propos de la déesse Isis[1], et cela avant l'arrivée des Éperviers blancs en Égypte, les seuls qu'on puisse regarder comme des Sémites, car les Anou ne peuvent être regardés comme des Sémites blancs, puisqu'ils avaient cette même couleur qu'ont encore les Nubiens. Je n'admets pas du reste, et pour des raisons que j'ai développées ailleurs[2], que les éperviers blancs fussent des Sémites.

IX. Ce passage est assez difficile à comprendre et à expliquer. Je crois et même je suis persuadé que la déesse Nekhabit, la protectrice de ce nouveau Pepi qui devait descendre aux Enfers, devait le passer à l'ordre, comme nous disons, du dieu *Ami-honti-f*, et cela du plein gré de ce Pepi, et que le dieu *Ami-honti-f* devait ensuite le passer à l'ordre du dieu *Ami-sepa-f*. Le verbe [hieroglyphs] signifie «énoncer une parole», par conséquent «donner un ordre» dans un sens plus restreint; c'est un verbe actif essentiellement, et il n'y a pas besoin de prendre le verbe dans un sens primitif qui lui serait reconnu temporairement, comme le cas s'est trouvé plus haut pour le verbe [hieroglyphs], que j'ai traduit par «faire croître», parce que ce verbe [hieroglyphs] est pris dans le passage où il se trouve avec une force active que je lui ai donnée en le faisant précéder du verbe *faire*. Ces deux opérations sont dites être faites avec le consentement de Pepi ou du mort en général; c'est bien le sens du mot [hieroglyphs]

(1) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes*, p. 172.

(2) *Ibid.*, chap. II tout entier et *passim*.

qui correspond au copte ϩⲛⲉ, plus le suffixe [hiéroglyphe] qui marque le nom d'agent, et M. Maspero l'avait bien vu, quoiqu'il ait fait suivre le mot «volontairement» d'un point d'interrogation. Mais quels sont les deux dieux que le texte appelle *Ami-honti-f* et *Ami-sepa-f*? J'avais d'abord pensé que le mot [hiéroglyphes] pouvait être la forme nominale ou le *masdar* du verbe [hiéroglyphes], et j'avais cru que l'on pouvait traduire par «volonté, gré»; mais je me suis aperçu que ce mot n'était pas en situation ici, malgré la présence de [hiéroglyphes] que je traduis par «volontairement», car ce n'est pas du même Pepi qu'il s'agit dans les deux cas. Dans le premier, c'est du Pepi mort, reposant dans son vase où on l'a placé comme en sa dernière demeure, et dans le second, c'est de cette partie de Pepi qui est déjà revenue à la vie par suite des cérémonies et des formules magiques pratiquées et récitées à son enterrement, c'est de cette *Image* qui est descendue dans les Enfers avec le cortège des prêtres et des offrandes qu'ils y conduisent[1], et qui servira de modèle pour le second être qui devait reproduire en tout fort exactement les traits du premier être, c'est-à-dire de l'être qui avait vécu sur notre terre. Le mort fut déposé aux époques primitives dans une poterie qui s'appelait [hiéroglyphes], qu'elle eût la forme d'un grand vase ou qu'elle eût au contraire celle d'un sarcophage en terre cuite comme on en a trouvé. Ce sens convient beaucoup mieux au contexte. En effet le suffixe [hiéroglyphe] se rapporte à celui qui est dans son [hiéroglyphes], comme le même suffixe se rapporte à celui qui est dans son *sepa*. Quoique le sens de ce dernier mot ne soit pas très certain, je crois bien qu'il est identique au mot ⲥⲉⲉⲡⲉ «reste» : c'est ce qu'on traduit par «larve», à cause du déterminatif [hiéroglyphe] qui représente, dit-on, un mille-pattes,

[1] Je suis arrivé à cette conclusion après avoir étudié de très près les cérémonies des *Funérailles*; il va sans dire que cette idée fut une idée des temps primitifs, mais elle était connue de l'auteur de ces trois chapitres du *Livre des morts*, et il compte, comme je l'ai dit plus haut, un mois pour le voyage.

IMPRIMERIE NATIONALE.

et cette traduction répond encore d'assez près au sens que devait avoir le mot égyptien et à ce que nous appelons *larve*, dans le sens de corps réduit à sa plus simple expression en attendant une vie nouvelle. La gradation des deux expressions indique avec assez de clarté que la première doit signifier un état qui précède celui qui est exprimé par le mot [hiéroglyphes]. Cet état est celui qui existe quand on avait renfermé le mort dans le vase où il devait reposer pour l'éternité, où, après avoir été mis dans son sarcophage en terre cuite, tout le souvenir du mort consistait dans son reste, dans sa larve, destinée à reproduire le second être. Selon leur coutume, les Égyptiens ont extériorisé, dans une forme divine séparée, chacune de ces deux formes qui au fond n'en formaient qu'une, car l'enveloppeur ne peut prétendre à quelque respect qu'en vertu de son rôle vis-à-vis de l'enveloppé. La déesse Nekhabit, pour exercer son protectorat à l'égard du roi Pepi qui l'accepte avec reconnaissance, le passe tout d'abord à celui qui est dans sa jarre, et celui qui est dans sa jarre le passe à l'ordre de celui qui est dans sa larve, de sorte que ces deux divinités si singulières vont lui accorder, à la prière de la déesse protectrice, ce qu'ils peuvent lui accorder, c'est-à-dire le faire parvenir à la seconde vie, comme je vais l'expliquer dans le paragraphe suivant.

X. Ces mots nous donnent la raison explicative du numéro précédent. Si la déesse Nekhabit doit passer Pepi à l'ordre des deux dieux *Ami-honti-f* et *Ami-sepa-f*, c'est que le temps est arrivé où Pepi peut revendiquer la seconde vie, solliciter et subir les diverses opérations qui précèdent la donation de cette seconde vie. La condition de cette donation, c'est que Pepi, à l'imitation du dieu Set, ait subi son jour, sa quinzaine, son mois et son année de mort, et qu'il ait secoué cet état de mort; que, par conséquent, on puisse lui donner la seconde vie. En

effet, le texte dit clairement : « Comme Set a secoué son jour, sa quinzaine, son mois, son année de mort, que ce Pepi secoue son jour, sa quinzaine, son mois, son année qu'il (a passés) dans la mort et redevienne vivant. » Le seul mot qui fasse quelque peu difficulté est le mot [hieroglyph] que l'on a traduit par « subi » avec un point d'interrogation, et que je traduis par « secouer ». A mes yeux, ce mot est le même que le mot ⲛⲉϩ « secouer » et qui est employé, par exemple, quand Jésus dit aux disciples qu'il envoie prêcher sa doctrine : Si l'on ne vous reçoit pas dans une ville, sortez-en « et secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux », ⲛⲉϩ ⲡϣⲱⲓϣ ⲛⲛⲉⲧⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛⲱⲟⲩ[1]. Si j'avais adopté le sens de *subir,* la pensée de l'auteur n'eût pas été rendue complètement et l'image employée ne m'eût pas paru comprise; la traduction *secouer* me semble autrement en position. J'avais d'abord traduit tout ce membre de phrase par une simple affirmation : comme Set a fait, Pepi a fait; mais je m'étais trompé, je crois, et le sens du mouvement de la phrase, le cours du développement des idées me semblent exiger l'emploi de l'optation, et non de l'affirmation pure et simple; la déesse Nekhabit doit exercer sa protection et ne peut ici l'exercer qu'en faisant un souhait en faveur de Pepi. On peut tirer de cette phrase d'autres conclusions qui ne sont pas à dédaigner. Du mouvement de la phrase, en effet, on peut conclure que le mort pouvait secouer l'immobilité de la mort après un jour, deux semaines, un mois, un an. Je vois dans cette énumération quatre phases différentes dans lesquelles la coutume était d'enterrer le mort après un jour, après quinze jours, après un mois, après un an. La dernière phase pourra sembler un peu longue au lecteur peu au courant des coutumes ethnographiques; mais l'enterrement après cette phase se pratique encore de nos jours chez

[1] *Evang. sec. Lucam,* IX, 5 (dialecte du Nord).

les Chinois qui ne connaissent cependant pas la momification, mais qui ont d'autres méthodes que les Égyptiens pour la conservation des cadavres. Cette observation qui n'a l'air de rien est pourtant grosse de conséquences importantes, que ce n'est pas le lieu de développer ici.

XI. Il y a dans cette phrase une allusion au fait si connu de la mythologie égyptienne de Schou soulevant la déesse Nout au matin, l'écartant du dieu Terre sur lequel elle s'était abattue et la maintenant élevée au bout de ses bras pendant le jour. Cette séparation est ici nommée l'*écartement de la terre,* et je ne crois pas qu'il s'agisse le moins du monde de labourer la terre. Les mots employés peuvent bien signifier *labourage,* mais l'image que l'auteur avait en vue était tout autre : Schou ne labourait aucunement la terre, il séparait seulement la déesse Nout du dieu Terre, la maintenait au bout de ses bras et, pour cela, il fallait que ses bras fussent solides. Aussi les bras de Pepi faisant le même office sont dits avoir été de fer, et l'on ajoute que sa chair ignore la destruction. Comment Pepi mort pouvait-il avoir un bras de fer et comment ses chairs pouvaient-elles avoir échappé à la destruction? La réponse à cette question n'est pas difficile : les os de Pepi étaient dits de fer parce qu'ils avaient été conservés intacts, et les chairs de Pepi ignoraient la destruction parce que la momification les avaient si bien conservées que les Égyptiens croyaient revoir dans la momie le portrait même de la personne momifiée et que maintenant encore, après quatre ou cinq mille ans écoulés, on peut étudier sur les momies le système des divers tissus humains. Il est par contre plus difficile de relier cette phrase à ce qui précède; toutefois, c'est très possible. Pour pénétrer dans les Enfers, Pepi devait nécessairement soulever la déesse Nout-infernale et la maintenir séparée du dieu Terre-infernale; autrement il n'aurait pu passer et il serait resté sur le dos de la déesse. Il

joue donc le rôle de Schou[1]; évidemment ce n'est pas le corps qui est mort, ni l'être qui revivra bientôt qui sont capables d'une telle action; ce doit être l'Image de Pepi qui fait ce tour de force, et si l'on s'étonnait qu'une Image pût ainsi faire des choses réelles, je répondrais que, dans le royaume des Images, tout n'était qu'Image, que la déesse, le ciel, le sol de l'Enfer lui-même n'étaient que les Images de la réalité terrestre. Il y a dans tout cet ensemble de doctrines un mélange extraordinaire d'idéalisme et de réalisme; c'est au lecteur ou à l'auteur vraiment intelligent à faire le départ qui doit être fait en chacun de ces deux royaumes.

XII. Ces paroles se comprennent très bien : Pepi n'a pas quitté la terre, où il est en effet enfermé dans son tombeau qu'il ne peut quitter; Pepi ne quittera pas davantage le ciel de l'Enfer, parce que ce tombeau terrestre est lui-même situé au-dessus des Enfers, il forme le ciel des Enfers. Il y a bien dans une pareille idée quelque subtilité; mais, comme je l'ai déjà dit plus haut, et comme je le montrerai plus loin, la subtilité n'était pas étrangère à l'esprit des Egyptiens qui composèrent ces textes. De cette position supérieure, Pepi est dit «envoyer la lumière comme un astre», ce qui se comprend facilement, car Pepi remplit le rôle de Schou, qui permet à la déesse-ciel, Nout, d'être au firmament, et cette déesse ne peut être au-dessus de la terre sans être couverte et remplie d'astres lumineux. L'astre auquel est assimilé Pepi est nommé [hiéroglyphes] = «qui envoie la lumière» : c'est peut-être l'astre du matin; mais, là-dessus, ce que je pourrais dire n'aurait aucune certitude, parce que le rôle de cet astre n'est aucunement précisé, et d'ailleurs je ne connais pas ce que les Égyptiens pensaient sur

[1] J'ai expliqué dans mon mémoire sur le chapitre XVII du *Livre des morts* comment il fallait entendre cette image : Schou, c'est le vide, l'espace entre le ciel et la terre.

l'astronomie. L'ensemble des idées égyptiennes embrassant tout le cercle des connaissances humaines, il est difficile, il est même tout à fait impossible d'avoir des connaissances précises sur tous les sujets; de plus, l'astronomie, telle qu'on l'enseigne de nos jours, est bien loin de ressembler à l'astronomie rudimentaire que connaissait l'Égypte : il y a donc là une double source de difficultés à surmonter pour celui qui veut traduire des passages comme celui-ci; il faut attendre de nouveaux progrès dans la science.

XIII. Voici bien la preuve que les Enfers, ainsi que je l'ai démontré[1], contenaient des villes comme celles qui sont sur terre; mais ces villes sont déterminées ici par une épithète écrite par le ciel renversé 𓇯, au lieu de 𓇯. Comme chaque ville de la terre avait son dieu propre, qu'on appelait 𓊹 𓊖, chaque ville des Enfers avait, par suite de sa ressemblance avec la ville terrestre dont elle portait aussi le nom, des dieux spéciaux à la ville. Ce fait ne souffre aucune difficulté; mais les chiffres ordinaux mentionnés ici et plus loin, quatrième et troisième, sont loin de pouvoir être aussi facilement explicables. Ces chiffres sont même complètement inintelligibles pour moi — j'espère que d'autres seront plus heureux, — à moins que, dès cette époque, l'idée de Triade divine ne fût adoptée conjointement à l'idée de l'Ennéade, comme je suis assez porté à le croire. Il y aurait dans ces deux chiffres deux systèmes d'exégèse différents, mais qui reviennent complètement au même. Le premier aurait ajouté le mort à la triade particulière à la ville dont il s'agit, et alors le mort, ici Pepi, aurait été le quatrième des dieux de la ville, par simple adjonction : ce serait la méthode d'adoption; la seconde exégèse aurait au contraire incorporé Pepi à la Triade elle-

[1] E. Amélineau, *Étude sur le chapitre XVII du Livre des Morts*, dans le *Journal asiatique*, 1910, juillet-août, p. 65-67.

même, en l'identifiant au produit du Père et de la Mère : ce serait la méthode de l'incorporation avec identification du produit de la famille divine, car, et c'est toujours la même idée qui se poursuit, Pepi va renaître, et sa protectrice demande qu'il soit adjoint, ou incorporé, à la famille divine de la ville qu'il traverse. C'est la seule explication qui m'ait paru vraisemblable; mais je suis bien loin de la présenter comme certaine.

XIV. Cette terre des *Tahonou,* dont il est question plus haut et ici, est assurément une terre des Enfers reproduisant, sans le moindre doute, un canton de la terre; mais quel était ce canton et où se trouvait-il? Le mot s'écrit ici [hieroglyphs]; plus bas, Pepi Ier l'écrira [hieroglyphs]; cette dernière orthographe nous montre que le mot [hieroglyphs] ne fait pas partie du mot géographique [hieroglyphs] et que le signe [hieroglyphs], fait aussi [hieroglyphs], est mis pour [hieroglyphs]. Le mot à expliquer est donc [hieroglyphs] ou [hieroglyphs]. Ce mot n'est pas inconnu dans la géographie égyptienne et il désigne un peuple, les [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], les *Tahennou,* selon la transcription habituelle. Ces *Tahennou* ont été identifiés d'ordinaire avec les habitants des côtes de la Méditerranée, à l'Ouest de l'Égypte [1], c'est-à-dire avec les habitants des lagunes de la côte, des syrtes mélangées de sable et d'eau. Je crois bien qu'en effet c'est le sens du mot [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], si bien que le pays des Tahennou serait le pays où les terrains seraient mélangés d'eau, ce qui rendrait exactement compte du déterminatif des lacs [hieroglyphs]. Ainsi ce mot serait non pas un ethnique, mais un surnom donné au pays d'après les particularités physiques qui le distinguaient. A quelle partie de l'Enfer correspondait-il? Sans doute à un pays offrant les mêmes particularités physiques, où la terre était mélangée à

[1] Cf. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique,* p. 694.

de grands lacs, comme c'est toujours le cas pour le pays des lacs dans l'intérieur de l'Afrique. Le mot , , me semble être le même que le mot ⲧⲱϩ, *miscere, misceri,* où la lettre initiale = ϫ s'est durcie. Ce mot est donc une simple épithète donnée au pays. Que la configuration d'un certain contour des Enfers répondît à cette particularité de terrains occupés par de grands lacs, c'est ce que suffit à démontrer la mention des nombreuses barques où le mort circule à travers cette région. Ce mot voudrait donc dire «la terre des lacs»; mais ne pourrait-on aller plus loin? Je serais bien tenté de pousser plus avant dans cette voie et de croire que non seulement les Égyptiens croyaient à un pays où il y avait des lacs, des marais en grande quantité, mais aussi qu'ils se servaient de ce mot pour désigner la terre *qui mélange* les hommes, si bien qu'au mot désignant les conditions physiques de la terre, ils ajoutaient une idée plus générale et plus philosophique. Le mot , ou , a aussi besoin d'être expliqué. On a traduit ce mot par «manœuvrer», je ne puis accepter ce sens, car la racine veut bien dire «disposer». Mais comment ce mot se trouve-t-il employé dans ce passage? En voici la raison : quand le dieu Râ est envoyé dans sa cabine ou parmi les replis du serpent Mehen qui forment sa cabine, il est debout et tient ce même sceptre *Djâm* à la main; naturellement, il est plus élevé que le bâton qu'il tient à la main, d'où l'emploi de la préposition «sur». Je me permettrai de citer un exemple bien éloigné de la légende de Râ, mais qui fera très bien comprendre la position dans laquelle se trouvaient les dieux dont il est ici question. Un jour que j'assistais à l'office dans le couvent de Moharraq, au nord d'Asiout, quand on fut arrivé à la lecture de l'Evangile, je vis tous les vieux cénobites, ceux qui étaient *profès,* se lever, saisir les bâtons qui étaient près d'eux et qu'ils avaient apportés expressément dans ce but, et venir se ranger sur une même ligne, en s'ap-

puyant sur ces bâtons qui avaient à peu près la forme [hiéroglyphe], car le haut était quelque peu recourbé. Tant que dura la lecture de l'Évangile, ils se tinrent ainsi; quand cette lecture fut terminée, ils déposèrent à terre leur bâton et s'accroupirent près de lui. *Mutatis mutandis,* c'était la position des dieux qui naviguaient au pays des *Tahonou,* où l'eau était mélangée au sol fertile et où les habitants formaient un mélange de races les plus diverses.

XV. L'Épervier est dit chef de clan, et parce que c'était le totem d'une tribu divine, et parce que c'était l'emblème que l'on suivait à la guerre. D'où le sens de [hiéroglyphes] «les suivants de l'Épervier», et non pas «les suivants de Hor», comme l'on traduit généralement. Ce n'était pas un homme, ce n'était pas même un dieu que l'on suivait; c'était simplement une enseigne représentant, non pas un dieu, mais seulement l'emblème du chef de la tribu, ou un emblème reconnu par la tribu, et que l'on portait en haut d'un grand bâton surmonté d'une planchette où cet emblème — l'enseigne — était solidement attaché et pouvait être vu de loin afin de servir de signe de ralliement.

XVI. Je prends le mot [hiéroglyphes], non pas pour le nom du dieu Set, mais pour la désignation du sol, ᴄʜᴛ, de la montagne. Si l'on considère que l'*uræus,* ou vipère *naja,* se cache, comme tous les serpents, dans les ruines, dans les trous que lui offre le sol, pour hiverner, et d'où elle sort quand la chaleur est revenue, on sera persuadé, je crois, que c'est bien là le sens qu'avait eu en vue l'auteur de ce texte. Cette uræus est la seconde protectrice de Pepi, car c'est la déesse protectrice de l'Égypte du Nord, et, dès le temps où fut composé ce chapitre, on se disait que :

Deux sûretés valent mieux qu'une,
Et le trop en cela ne fut jamais perdu.

XVII. J'ai déjà fait observer, dans les notes mises au bas de la traduction, que ce passage était difficile, d'autant plus que les deux textes ne concordaient pas et que l'un avait une négation inconnue à l'autre. J'ai même ajouté que le texte peut se comprendre dans les deux éditions, et je vais expliquer ma pensée. Les Égyptiens avaient coutume d'appliquer l'expression *œil de Râ, œil de l'Épervier, œil de Hor,* à tous les objets créés : si je traduis le mot 𓁹𓏏𓏤 par «œil», c'est pour me conformer à la traduction générale, car tous les égyptologues traduisent ainsi cette expression; mais je ne dissimulerai pas à mes lecteurs que je serais bien tenté de traduire par «l'acte» ou «le faire» de Râ, de l'Épervier, de Hor, ce qui donnerait un sens autrement compréhensible. Quoi qu'il en soit et en conservant la traduction «œil», Râmeri ou Pepi est dit ici être l'œil de Hor, œil faible et larmoyant, *vomissant* des larmes; immédiatement après, il est dit que l'œil de Hor, ou Pepi, n'est pas faible et ne laisse pas couler de pleurs. La contradiction disparaîtra si le lecteur se dit qu'il ne s'agit pas du même Pepi; que le Pepi qui est faible et larmoyant, c'est le Pepi qui est mort et qui a besoin d'être rappelé à la vie; le Pepi qui n'est pas faible et larmoyant, c'est le Pepi-Image qui accompagne l'autre dans le voyage vers la seconde vie et qui doit fournir le modèle pour refaire un nouveau Pepi entièrement semblable à ce qu'il était sur la terre, sauf qu'il ne sera qu'une ombre, ou image de ce qu'il était. L'expression qui précède et que j'ai traduite par le «nourrisson sorti du Noun» me semble être tout à fait en position, comme le montreront les observations que je ferai au numéro suivant. L'expression 𓊃𓅭𓋴𓋴𓏏 vient, à mon avis, de 𓊃 + 𓄟𓋴, écrit phonétiquement 𓅭𓋴𓋴𓏏, avec réduplication de la seconde radicale de la racine et l'adjonction du 𓏏 du *masdar* ou du 𓏏 du nom d'agent. La racine 𓄟𓋴 ou 𓅭𓋴 a le sens de «donner naissance à, enfanter»; le 𓊃 n'est autre chose qu'un

factitif, et, joint au radical, il signifie «faire enfanter», et comme nom d'agent «faire que femme enfante», et au passif «faire qu'enfant soit enfanté par une femme», d'où «enfant, enfançon». De plus, comme le mot s'emploie également pour le mari et pour la femme qui tous deux coopèrent à la formation de l'enfant, l'expression peut très bien s'employer pour le produit de l'action du dieu Noun, puisqu'il est seul à agir. Évidemment, le mot *enfançon* répond à une autre figure et désigne une autre façon d'agir; mais c'est bien le sens du mot égyptien, comme le mot ⲑⲙⲉⲥⲓⲟ, par une autre figure, signifie «sage-femme», c'est-à-dire «celle qui fait enfanter». Nous sommes ainsi bien loin du sens de «papyrus qui sortent de l'eau»; et cependant il n'y a qu'une autre figure employée. Toutefois, le mot n'a jamais voulu dire «papyrus», mais il signifie bien «matière à écrire», parce qu'il signifie «(matière) à faire enfanter (sa pensée) par écrit», ou encore «matière à coucher par écrit la pensée qu'a formée l'esprit». C'est aussi le nom de l'écritoire, car sans écritoire on ne peut écrire, et sans écriture, on ne peut coucher sa pensée par écrit. Le lecteur voit ainsi que le signe qu'on prend pour un simple déterminatif en est bien un, mais ce déterminatif a besoin d'être rendu, si l'on veut bien saisir la nuance de la pensée que l'auteur a voulu exprimer. Au fond, voici bien une preuve que les Égyptiens écrivaient par *rébus, rébus* à la vérité plus intelligibles, plus mesurés que ceux que certains esprits prennent plaisir à publier en de certains journaux, mais tout de même *rébus*.

XVIII. Ces paroles montrent bien que l'auteur a suivi la même idée depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin. Pepi, après avoir été néant (*Toum*), après avoir passé par les transformations du dieu *Kheper,* arrive à l'actualité grâce à Râ; c'est le corps de Râ-épervier qui est en Pepi-épervier,

et l'on prie Râ de faire vivre son corps en Pepi, ce à quoi il ne peut guère se refuser.

XIX. C'est ici le passage qui m'a offert en ce chapitre le plus de difficulté à surmonter pour le comprendre. Malgré toute la volonté que j'y ai mise, je n'ai pu parvenir à saisir la pensée qu'exprime la traduction publiée, et j'ai dû chercher ailleurs. N'ayant pu m'accommoder de «l'amant de la vache noire mère», de ce qui précède et de ce qui suit cette traduction, je me suis demandé de quoi il s'agissait de par le contexte, et j'ai vu qu'il s'agissait toujours de l'acte qui doit donner la seconde vie à Pepi, après comme avant ce membre de phrase. Ce premier point fixé, je me suis attaché à me rendre compte de la figure employée; j'ai cru l'apercevoir, et dès lors je me suis attaché à ne m'en pas écarter, persuadé que si j'étais dans le vrai, l'explication de la phrase et de la figure qui sert à exprimer la phrase viendraient toutes seules à mon esprit : c'est en effet ce qui est arrivé. Tout d'abord, je me suis aperçu que la phrase avait été mal coupée et que le parallélisme de la phrase précédente demandait que cette phrase s'arrêtât après ⊙; de plus, les mots ont été mal partagés; ils ne doivent pas se scinder ainsi : + , mais : + , et j'ai constaté que le texte de Pepi différait ici de celui de Merenra et portait en la seconde recension et en la première, ce qui m'a montré avec évidence que ce mot s'appliquait à un animal et que cet animal selon toute vraisemblance était du genre féminin, à cause du final. J'en ai conclu ensuite que le scribe qui décora la pyramide de Merenra avait fait erreur et que, si le signe n'est pas fautif, le signe l'est certainement, et que cette faute a eu pour point de départ la méconnaissance du mot et l'inintelligence de la phrase par le scribe décorateur. Il s'agit ensuite de déterminer l'animal qui portait ce nom. Selon toute vraisemblance, comme il

s'agissait de cynocéphales, ce mot devait se rapporter à un être analogue. Je me rappelai alors que, dans un ouvrage de Dümichen, j'avais vu un cynocéphale s'appelant [hiéroglyphes] *kenementi*, ce qui, en enlevant le suffixe [hiéroglyphe] et la seconde radicale qui est redoublée, me donne précisément le mot [hiéroglyphes][1]. M'aidant alors de mon texte où il est question de deux cynocéphales dont l'un est dit avoir été mâle, et faisant état du [hiéroglyphe] qui indique le féminin, et qui sans doute, dans le mot [hiéroglyphes] était vocalisé en [hiéroglyphe] = *ti*, je ne pouvais faire autrement que de conclure que le premier cynocéphale était le cynocéphale femelle, ou tout au moins qu'il était désigné par une épithète qui ne pouvait convenir qu'au cynocéphale femelle. Ce cynocéphale avait un rôle particulier correspondant au rôle de l'autre cynocéphale qui était qualifié de mâle, d'exerçant l'office du mâle, [hiéroglyphes]. Que pouvait faire alors le cynocéphale femelle, sinon exercer son office de femelle lequel correspondait à l'office du mâle? Cet office est exprimé par le mot [hiéroglyphes], dans Merenra, et, dans la seconde recension de Pepi, par le même mot; mais, dans la première, fort heureusement, il est écrit phonétiquement [hiéroglyphes]. Le signe [hiéroglyphe] me semble mis pour le filet [hiéroglyphe], car ce dernier signe est le même que [hiéroglyphe], sauf qu'il a seulement un bâton au milieu et qu'il n'est pas muni du grand pieu destiné à le maintenir solide dans les cours d'eau ou dans les lacs ou les étangs. Ce mot signifie «pêcher, filet à pêcher, pêcheur». Il me semble bien que c'est le même mot que le copte ⲥⲉϣⲧ, *continere, detinere*, parce que le filet arrêtait les poissons qui s'y étaient engagés. Mais quel rapport cette expression peut-elle avoir avec un cynocéphale femelle accouplée au cynocéphale mâle? Le mâle éjaculait sa semence dans le vagin du cynocéphale femelle et celui-ci conservait sa semence de manière à concevoir et à

(1) Dümichen, *Altaegyptische Tempelinschriften*, I, pl. XXI.

produire un petit cynocéphale. Ici, ce n'est pas d'un cynocéphale qu'il s'agit, mais bien de Pepi, désigné par cette expression figurée. Le tout concorde bien avec ce qui précède et avec ce qui suit. Il reste toutefois une dernière difficulté que je ne veux pas esquiver : elle est dans le mot [hiéroglyphes]; ce mot est ainsi écrit dans Merenra et dans la seconde recension de Pepi I[er], mais, dans la première, il est écrit seulement [hiéroglyphes], où le signe [hiéroglyphe] est l'équivalent de la chouette [hiéroglyphe], et où le [hiéroglyphe] est simplement un syllabique [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]. Je crois que c'est à tort qu'on l'a considéré comme un déterminatif; mais, en serait-il un, que l'on en devrait conclure que le scribe a usé d'une orthographe, non pas vicieuse par elle-même, mais vicieuse seulement par rapport à nous qui sommes habitués à trouver le mot *sam* «conduire» sous une autre orthographe, à savoir [hiéroglyphes]; mais les deux sont exactement parallèles. Quant à l'action que fait la femelle pour attirer le mâle, il suffit de voir comment les animaux s'y prennent pour s'accoupler, pour comprendre comment la femelle conduit le mâle en l'attirant, et comment le mâle conduit la femelle, mais non pas de la même manière, et par la même voie. Il y a ici un pur jeu d'esprit pour énoncer un fait physiologique. Je prierai le lecteur d'observer que le texte ne contient pas le mot *mâle,* mais seulement l'énoncé de son acte, [hiéroglyphe]. ϪⲞ «ensemencer»; le déterminatif qui se trouve sous ce signe suffit à lui seul pour exprimer clairement de quelle semence il s'agit. Telle est, à mon avis, l'explication de ce passage vraiment difficile.

XX. Je m'écarte encore ici de l'interprétation publiée. Il s'agit, à mon avis, des premiers soins à donner à l'enfant qui vient de naître : chez nous, on le lave et on le frotte pour établir aussitôt la circulation du sang; en Égypte, on le frottait aussi, mais en employant l'huile, et on le fait encore. Pepi est ici représenté comme le fruit du ventre, ce qui serait bien le

cas s'il s'agissait d'un vivant; la loi du parallélisme de la seconde vie avec la première nous explique comment il faut l'entendre. Par une autre figure qui s'ajoute de suite à celle que je viens d'expliquer, Pepi est appelé «l'enfant des cercueils», , écrit syllabiquement . Cela se comprend très bien et n'a besoin d'aucune explication.

XXI. Le membre de phrase que je vais expliquer est plus difficile à saisir, mais fort heureusement il est très clair. C'est à ce passage que je faisais allusion en disant que les auteurs égyptiens étaient gens d'un esprit subtil et aiguisé : on va pouvoir en juger. L'auteur fait du membre de phrase dont il s'agit une opposition dont il se sert pour expliquer métaphoriquement de quel enfant il est question, et comment cet enfant naît, réalisé par la voix, c'est-à-dire devant son existence aux formules magiques récitées pour lui pendant les funérailles et durant tout ce long voyage aux Enfers; mais il va vivre sans exister réellement, parce que sa vie nouvelle ne sera que l'*Image* ou l'*Ombre* de sa première vie, comme lui-même sera l'*Image* ou l'*Ombre* de l'être réel qui exista jadis et se nomma Pepi. Pour cela, il se sert de trois comparaisons qui montrent parfaitement qu'on peut être sans exister. Ces comparaisons sont prises de trois phénomènes naturels auxquels nous avons donné des noms abstraits pour montrer que nous les considérons comme non existants réellement. La première est prise de la colère : la colère n'existe pas; il n'y a d'existant que l'homme concret qui se met en colère : = ϫⲱⲛⲧ, lettre pour lettre, et le mot ϫⲱⲛⲧ signifie bien «colère»; la seconde est prise de la voix : la voix n'existe pas; il n'y a d'existant que l'homme qui fait entendre sa voix; la troisième est prise du tressage qui n'existe pas, car ce qui existe, c'est un homme qui tresse et une chose qui est tressée; la quatrième est empruntée à la trace qu'une barque qui fend l'eau laisse

derrière elle, c'est-à-dire le sillage. Le mot qui signifie sillage est : le mot veut bien dire «naviguer, laisser la trace de la navigation». Mais en ce point l'auteur varie sa formule, et il met, au lieu de *sans exister* : «sans que l'œil de Hor se soit amolli (?), et sans que les testicules de Set aient éjaculé» c'est-à-dire sans qu'il y ait eu de cause génératrice de l'effet, en quoi il se trompe; mais, malgré tout, on comprend ce qu'il veut dire, et en tout cas, les trois premiers exemples sont fort bien appliqués au sujet. Je laisse au lecteur le soin de juger si cette explication par comparaison n'indique pas pour celui qui l'a trouvée un esprit chercheur, subtil et déjà très philosophique. Pour ma part, je le crois, et ce m'est une preuve péremptoire de l'ancienneté du peuple égyptien sur la terre, car il a fallu bien des milliers d'années pour donner à l'intelligence cette acuité d'analyse.

XXII. J'ai déjà fait observer que le mot est écrit dans la première recension de Pepi : , et de même dans Merenra. Je dois dire franchement que je ne sais de quel ennemi il s'agit, ni ce que représente le signe fait aussi . Toutefois, en examinant le mot et le mot , je constate que la racine de ce mot pourrait être ou , et le mot est très connu sous la forme . S'il s'agit de cette racine, le ou le seraient les déterminatifs, et il s'agirait ici d'un des nombreux serpents habitant les Enfers et toujours prêts à se jeter sur les voyageurs au sombre pays, que ce soit un céraste ou que ce soit une uræus; mais, dans ce cas, je ne sais que faire du signe ou . Le nom du serpent serait alors «celle qui s'enroule», soit vipère à cornes, soit uræus, ou peut-être «celle qui combat», car le mot semble bien avoir ce sens dans le *Livre des morts* au chapitre XLV, où il est écrit ; mais dans le papyrus de Turin il est écrit , et ce dernier signe tendrait à montrer que le signe embarras-

sant ou ne serait que l'image d'un testicule, et alors il ne serait qu'une image du phallus que l'on voit en effet dans les tableaux des temples se relever en faisant une sorte d'arc, et rien n'empêcherait alors de prendre le serpent, quel qu'il soit, pour le déterminatif du mot . Au chapitre XXXIX, il a la même orthographe et s'applique au serpent Apap qu'on adjure de ne pas se mettre en boule. Au chapitre CXLV, le mot réapparaît à la ligne 30, mais avec la signification de «se tourner vers». C'est tout ce que j'en puis dire; mais de la prière qu'on fait pour Pepi, il appert que c'est un adversaire dont il doit se garder, un adversaire terrible auquel les dieux de la région pourraient se joindre, ce qu'ils ne font pas, fort heureusement pour le voyageur. C'est tout ce que je puis dire sur ce dieu, qu'il soit un serpent ou toute autre chose.

XXIII. Cette dernière phrase résume tout le chapitre et montre que déjà l'auteur se rendait bien compte de l'intérêt qu'il y avait à se résumer à la fin d'un long morceau littéraire, afin de le faire mieux pénétrer dans la tête de ceux auxquels il s'adressait. Ici, il s'agit des protecteurs, des adversaires de Pepi, sans compter ceux qui figurent à un titre quelconque dans cet acte du voyage infernal où il s'agissait d'assurer à Pepi la seconde naissance qui devait lui permettre d'entrer et de progresser dans la seconde vie. Il commence par affirmer que c'est Pepi que le dieu Râ, le grand modérateur de la vie humaine, a fait mourir, sans que pour cela Pepi soit tout à fait mort; car, grâce au secours des dieux énumérés ensuite, il n'a pas été complètement soumis à l'empire de la mort, parce que ces dieux sont venus à son secours et lui ont assuré le bénéfice de leur intervention : d'abord Set, le chef de clan des Éperviers, lui a permis de sortir de la terre; Toum, le dieu Néant, lui a assuré le bénéfice de ce qui a été fait pour lui afin de le faire passer de la puissance à l'acte, cela grâce

IMPRIMERIE NATIONALE.

aux papyrus protecteurs de Thot; Set lui-même ne lui a pas refusé sa protection, et la conclusion c'est que Pepi est dit briller à la partie orientale du ciel comme Râ lui-même, quand il va renaître à la vie.

Il faut avouer que, même au point de vue du seul mérite littéraire, ce chapitre est bien compris, bien rédigé. Sans doute il est rempli d'obscurités, mais c'est le sort même de ces sortes d'œuvres de mélanger l'intelligible à ce qui demeurera obscur, et la Sibylle de Virgile n'agira pas autrement : *obscuris vera involvens;* si le rédacteur se fût servi de formules faciles à comprendre, il aurait bientôt dû fermer sa boutique, et l'on avouera que c'eût été regrettable pour nous.

Le lecteur ne m'accusera pas, j'espère, d'avoir éludé les difficultés dans ma traduction et dans le commentaire que j'en ai donné. Je suis loin d'affirmer que rien n'y est à reprendre; mais j'ai l'intime et ferme persuasion qu'un grand nombre de difficultés ont été expliquées et je livre mon travail à l'examen des savants.

V

ÂGE DU TEXTE ET REMARQUES ORTHOGRAPHIQUES.

Je n'entends aucunement donner à cette dernière partie de mon travail toute l'ampleur dont elle serait susceptible, car deux cahiers entiers de ce *Journal* ne me suffiraient pas pour mener à bien cette tâche; je veux seulement montrer à mes lecteurs comment on s'illusionne en pensant trouver dans ces vieux textes une orthographe déjà savante, arrêtée, minutieuse, essayant de rendre par des signes particuliers chacune des nuances de la pensée humaine et y réussissant à coup sûr. Je veux, au contraire, montrer à l'occasion de ce chapitre combien l'orthographe employée est hésitante, combien fluide, combien erronée parfois et comment un même signe est em-

ployé pour écrire des nuances différentes, qu'on a présentées comme exigeant chacun un signe particulier. D'où la conclusion ressortira d'elle-même qu'il ne faut pas demander aux Égyptiens, qui ont composé et gravé ces textes, ce qu'ils étaient impuissants à nous donner, et qu'à vouloir trop particulariser, trop analyser ces textes si anciens, on s'expose à manquer le but qu'on veut atteindre.

Tout d'abord quel est l'âge de ces textes qu'on désigne sous le nom de *Textes des Pyramides?* A mon sens, ils sont très anciens, plus anciens même que la civilisation égyptienne proprement dite et ils étaient composés en grande partie avant l'époque historique de la Ire dynastie, c'est-à-dire qu'une partie, tout au moins, était déjà en usage avant l'arrivée des Éperviers blancs dans la vallée inférieure du Nil. Je vais essayer d'exposer brièvement les raisons qui me semblent militer en faveur de ma conviction.

Ce qu'il y a de bien certain et d'indéniable, c'est que ces textes remontent au moins à la VIe et à la Ve dynastie, puisqu'ils se trouvent dans les tombeaux de quatre rois de la VIe et du dernier roi de la Ve dynastie, à savoir Ounas. Depuis la VIe dynastie, on en retrouve certaines parties éparses sur les monuments de presque toutes les dynasties, jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, ce qui est bien une preuve qu'on les conservait précieusement et qu'on les employait pour d'autres que pour les rois. Quelques esprits timorés ne veulent pas dépasser la Ve dynastie, ce qui est déjà d'une belle antiquité, et disent : « Nous ne pouvons dépasser ces temps de la Ve dynastie, parce que la décoration des Pyramides porte en elle-même la date de l'âge à laquelle elle fut exécutée. Voyez avec quel art les signes sont disposés, avec quelle régularité ils sont faits le plus souvent, et comparez-les à certains autres monuments des dynasties précédentes; vous en tirerez la conclusion qu'ils sont postérieurs. » Je ferai ici remarquer à mes contradicteurs que

leur raisonnement est un pur sophisme, que ce sophisme n'a aucune valeur, parce que la conclusion est plus compréhensive que les prémisses. Jamais personne en effet n'a soutenu que l'art de dessiner et de graver des hiéroglyphes ne fût pas plus parfait à la Ve dynastie qu'à la Ire ou à la IIe : il n'y a en effet qu'à prendre les célèbres panneaux de Hosi que Mariette attribuait à la IIe dynastie pour être convaincu qu'à cette époque l'art de grouper les hiéroglyphes, de les graver était bien différent de ce qu'il fut sous le roi Ounas; il y a plus de différence encore entre la gravure des stèles d'Abydos trouvées dans des tombes antérieures à la Ire dynastie ou contemporaines de cette époque. Mais qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve uniquement que l'art de graver ou de sculpter les hiéroglyphes sur la pierre était plus avancé à la Ve dynastie qu'à la IIe, quoique les hiéroglyphes des panneaux de Hosi soient merveilleusement sculptés sur le bois de ces panneaux, et surtout qu'à la Ire dynastie ou même avant, quoique déjà ils fussent fort bien faits parfois et fort soignés. En dehors de cette constatation, l'argument employé ne prouve et ne peut absolument rien prouver.

Bien mieux, si l'on examine le contenu de ce chapitre, on y trouvera des hiéroglyphes non seulement nouveaux, mais encore à formes complètement ignorées, que l'on ne peut spécifier autrement qu'en disant que c'est un signe hiéroglyphique et dont les autres textes qui nous ont conservé ce même chapitre ont donné la forme classique. Pour citer un exemple, je dirai que des deux graveurs qui ont décoré les deux Pyramides de Pepi Ier et de Merenra, le premier a employé pour le nom des demi-mois et mois les signes classiques ordinaires , , tandis que celui de Merenra a donné à l'étoile une forme complètement nouvelle, qui serait cause d'incertitude, s'il ne s'agissait d'un groupe aussi connu que le groupe du mois, lequel se fait au moyen du croissant de la lune ayant sous lui une ou trois étoiles, pendant que Merenra l'écrit deux

fois seulement avec trois étoiles à cinq branches dont la plus haute a une queue de lumière, si j'ose m'exprimer ainsi, , ce qui n'empêche pas que deux autres fois il n'emploie l'orthographe ordinaire . Si l'on analyse le signe que je viens de citer avec plus d'acuité encore, on s'aperçoit qu'il est composé d'une étoile à cinq branches, et que la branche supérieure est réunie au signe coupé du demi-mois , signe qui tomba bientôt en désuétude, parce qu'il n'était qu'une moitié du croissant de la lune, lequel désignait le mois lunaire. Le mot désignant le demi-mois lunaire se rencontre assez souvent dans les tombes des IVe, V^e^ et VIe dynasties, jamais avec cette forme. Voilà bien une preuve que les textes des Pyramides étaient écrits d'abord avec une orthographe différente de celle sous laquelle ils nous ont été transmis, que les graveurs plus modernes en ont modernisé l'expression hiéroglyphique, pour la bonne raison qu'ils n'auraient pas été compris s'ils eussent conservé aux mots leur apparence ancienne. Le nom m'en fournit une nouvelle preuve; dans la Pyramide de Pepi, il est déterminé la première fois par , la seconde fois par ○, et dans Merenra par ; à l'époque classique, il conservera le déterminatif de Pepi Ier ○, fait ou simplement ⊙, c'est-à-dire le signe du soleil. Cette constatation à elle seule m'est une preuve que l'orthographe de Merenra a seule conservé le signe antique déjà oublié ou changé à la VIe dynastie, mais qui rappelle certains signes que l'on a trouvés sur les monuments antéhistoriques d'Abydos. De même le signe = = ϫⲓⲥⲓ, est écrit dans Merenra, l. 765, , lorsque dans Pepi il est écrit ; le signe = est écrit par Merenra ; ces formes devaient sembler insolites au sculpteur chargé de les reproduire. Par conséquent si cette orthographe plus ancienne a disparu pour faire place à des signes plus nouveaux et plus connus des scribes décorateurs, c'est sans aucun doute que cette orthographe ancienne existait avant l'autre et que, sans

contradiction possible, les textes des Pyramides étaient plus anciens que la Ve dynastie. On se figure d'ordinaire l'Égypte comme figée dans une immobilité qui ne lui permettait aucun progrès : si elle eût été de la sorte, l'Égypte n'aurait pas occupé la place qu'elle a occupée dans l'histoire de la civilisation humaine, elle n'eût même pas existé, car l'existence d'un peuple est liée à la loi du progrès, c'est-à-dire de la marche en avant. Je pourrais encore multiplier ici les exemples; j'estime que ceux que j'ai cités suffisent à mon but présent.

D'un autre côté, si les signes hiéroglyphiques sont en faveur d'une antiquité plus haute que la Ve dynastie pour les textes des Pyramides, l'examen de ces textes eux-mêmes nous montre que les mœurs dépeintes dans certains passages sont plutôt des mœurs d'animaux que des mœurs humaines, si bien qu'à partir de la Pyramide de Teti on ne les retrouvera plus, soit que les décorateurs les aient fait disparaître de propos délibéré, comme je suis plus porté à l'admettre, soit au contraire que les lacunes des premières parois de la tombe où devaient se trouver ces textes les aient tous compris, ce qui serait bien surprenant. D'ailleurs il reste dans toutes les Pyramides contenant des textes des passages encore assez nombreux où l'on demande qu'Ounas, que Teti, que Pepi et les autres ne soient pas réduits à la nécessité de manger des excréments, de boire de l'urine, etc. Je suis assez porté à croire que si, au moment où furent composées ces prières pour l'autre monde, les hommes n'eussent pas conservé le souvenir de situations difficiles où ils avaient été réduits à se servir de ces divers aliments qui nous semblent et qui leur semblaient si répugnants, ils n'auraient pas prévu le cas où le voyageur vers le pays infernal en serait réduit à cette nourriture et qu'ils n'auraient pas supplié les dieux des divers pays qu'ils traversaient d'éloigner d'eux ce calice d'horrible amertume. Et ce n'est pas seulement le *Livre des Pyramides* qui contient ces épouvantables prévisions, c'est

aussi le *Livre des morts* qui, en plusieurs de ses chapitres, en prévoit le cas possible et demande que pareilles faim ou soif ne viennent pas torturer le mort qu'il soit obligé de prévenir l'une ou l'autre en mangeant des excréments ou en buvant de l'urine. Je ne veux aucunement dire qu'il s'agisse des excréments humains et de l'urine humaine, quoique cependant l'un des déterminatifs souvent employés dans la Pyramide de Pepi II, prouve qu'il s'agit de l'excrément de l'homme. Il suffit d'avoir considéré les mœurs de certains animaux pour avoir observé qu'ils n'éprouvent aucune répugnance pour les excréments des animaux d'une autre race, même de leur propre race, et d'avoir lu la description que donnent les voyageurs des festins pantagruéliques auxquels les chasseurs d'éléphants, par exemple, se livraient dans le ventre même de l'animal, où ce qu'ils recherchaient de préférence était les entrailles de l'animal avec ce qu'elles renferment.

Ces conditions physiques de la vie humaine en ces lointaines époques sont encore surpassées, si possible, par la description morale des horribles crimes auxquels l'homme descendait pour se nourrir : c'était chose admise alors qu'on pouvait jeter dans les chaudrons du mort les hommes et les femmes coupés en morceaux, chasser les hommes en vue de réunir les provisions nécessaires à la table royale, se les ingurgiter comme faisait Polyphème dans sa grotte, se distraire, après avoir bien mangé, par des actes de sadisme et de lubricité, auxquels nous ne penserions pas que l'homme pût se livrer jadis, si cela n'était dit en propres termes et de manière à défier toute contradiction. C'est Ounas qui dit se livrer dans les Enfers à des festins de ce genre tout spécial et le tableau qui en est tracé est tout simplement dégoûtant.

Or, Ounas régnait à la fin de la Ve dynastie, et nous avons un grand nombre de tombes de cette époque où nous voyons des tables d'offrandes tout aussi bien fournies que celles de

Pepi II, qui comprenait une carte de plus d'une centaine de plats. Il n'était donc pas à craindre que Pepi II, qu'Ounas lui-même avec tous les mets que l'on avait figurés et mentionnés dans sa tombe en fût réduit à la nécessité de manger des excréments ou de boire de l'urine; ainsi des morts de toute condition jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, alors que l'agriculture et les industries agricoles étaient si florissantes qu'elles pouvaient assurer au mort le soutien de sa *mourante vie,* jusqu'au moment où il était admis à partager les moissons merveilleuses des Champs d'Aalou, les Champs Élysées de l'Égypte, où de simples épis de blé ou d'orge avaient une longueur de deux ou trois coudées, c'est-à-dire de 1 m. 04 ou de 1 m. 56. Ces épis n'eussent-ils eu que deux rangées de grains, que cela devait faire un joli total. Par conséquent, la nourriture du voyage et du temps qui suivait le voyage était bien assurée, et s'il est question de manger des excréments, de boire de l'urine, c'était allusion à des époques depuis longtemps passées dans la vie du peuple égyptien, de même que l'anthropophagie et les mœurs spéciales d'Ounas étaient depuis longtemps aussi tombées en désuétude. Le lecteur se demandera alors pourquoi on avait conservé dans les livres sacrés de l'Égypte des passages qui n'avaient plus aucun rapport avec les mœurs du temps civilisé. Je répondrai que c'est par la force de la tradition, tout comme de nos jours les diverses Églises chrétiennes ont consacré dans leurs liturgies des paroles qui n'ont plus aucun sens pour les générations contemporaines.

Toutes ces raisons, qu'il me serait facile de développer, montrent bien que la rédaction de ces livres se fit dans un moment de grande barbarie humaine, longtemps avant l'invasion de l'Égypte par les *Éperviers blancs*, qui s'établirent d'abord à Hiérakônpolis en venant du centre de l'Afrique. L'examen des doctrines religieuses me conduirait à un résultat analogue : les doctrines exposées dans le *Livre des Pyramides*

et le *Livre des morts* sont des doctrines professées surtout par les *Anou*, soit de Nubie, soit d'Egypte. La doctrine de Râ, celle d'Osiris, pour n'être pas semblables, sont des doctrines oniennes, et ce n'est pas sans raison qu'Osiris est appelé dieu *onien* au chapitre XVIII[1] du *Livre des morts*. A l'époque où fut rédigé et rassemblé en un même corps le *Livre des Pyramides*, comme le *Livre des morts*, ces doctrines étaient si vieilles en Égypte qu'on avait pris le parti de les amalgamer l'une avec l'autre, et cet amalgame est si bien fait que nous n'en pouvons voir le point de soudure, quoique nous sentions parfaitement qu'il y a eu soudure. Je sais fort bien que cet argument que je fais valoir de mon mieux est un argument moral, soit dans la partie qui a trait aux mœurs proprement dites, soit dans celle qui a trait aux doctrines religieuses; mais ce double argument a cependant une partie physique, car les mœurs ont existé, l'amalgame a été fait, et le résultat est en nos mains. Je crois donc que cet argument a sa force probante tout comme les autres, et que les esprits réfléchis qui pèseront le pour et le contre seront unanimes à penser que, dans ce difficile problème d'origine, on peut se servir des uns et des autres avec confiance.

Cette première question de l'antiquité du *Livre des Pyramides* réglée, je passe à l'orthographe. Tous ceux qui s'occupent tant soit peu d'égyptologie ou de philologie orientale savent que les Égyptiens avaient à leur disposition trois sortes de caractères : ceux qui représentaient des idéogrammes, ceux qui représentaient une syllabe, ceux qui représentaient une lettre simple. Il semble bien naturel d'admettre que l'homme, voulant perpétuer par l'écriture les œuvres de sa pensée, se servit tout d'abord d'idéogrammes qui lui rappelaient par des signes les diverses pensées qu'il avait eues successivement. Ce

[1] *The Book of the Dead*, édition Budge, p. 38, l. 6.

ne put être qu'après avoir observé les divers inconvénients qui naissaient de ce mode d'écriture, que l'homme, surtout alors qu'il eut progressé dans son langage et eut réussi à unir, en dépendance l'une de l'autre, ses diverses idées, vit que le système des idéogrammes ne pouvait convenir à l'expression de ses pensées. Cette observation ne dut être faite qu'après un laps de temps, non pas de jours ou d'années, mais de siècles, assez long, car le langage, plus encore que l'écriture, demanda des siècles pour être admis par l'universalité de la famille d'abord, du clan et de la tribu ensuite, avant de devenir celui de tout le peuple égyptien. Il en fut de même de l'écriture : ce ne fut qu'après un laps de temps assez long, qu'il serait chimérique de vouloir chiffrer par un nombre d'années, puisque nous manquons de tout élément d'appréciation, que l'homme s'aperçut que l'écriture idéographique ne répondait plus à ses besoins ni aux nécessités de sa pensée. On eut donc recours à un genre d'écriture plus développé dont on ne peut dire la genèse générale, parce qu'on manque d'éléments d'appréciation certains. Ce qui paraît ressortir du changement subséquent, c'est que la langue égyptienne, comme toutes les autres d'ailleurs, procéda d'abord par des monosyllabes, et que ce sont ces monosyllabes qui fournirent les premiers caractères syllabiques, auxquels s'adjoignirent ensuite les caractères phonétiques. On trouve dans l'écriture égyptienne ces trois états amalgamés les uns aux autres, sans que l'on ait pris soin le moins du monde de cacher la soudure, et cela d'après une loi qui se vérifie encore ici, à savoir qu'une coutume une fois entrée dans la vallée du Nil n'en sort plus, par suite de la force du principe de tradition.

La langue égyptienne, si nous en jugeons par le copte qui est très souvent vocalisé, comprenait des voyelles que l'on écrivait souvent au même titre que les consonnes, que l'on ne pouvait se dispenser d'écrire, car certains mots encore assez nombreux

ne se composaient que de voyelles, même en ancien égyptien. Ainsi le mot [hiéroglyphes] = ϵοογ « gloire ». Pour écrire ce mot, il fallait bien que l'écriture représentât les voyelles, puisque le mot est uniquement composé de voyelles; de même, pour écrire le mot [hiéroglyphes] = ογοϵι « distance », il fallait bien avoir des voyelles, puisque le mot copte en compte cinq et le mot égyptien quatre. Je ne multiplie pas ces exemples. Je sais très bien que les Égyptiens souvent pouvaient ne pas écrire les voyelles et se bornaient à écrire les consonnes; mais je ne vois pas comment ils n'auraient pu écrire que des consonnes dans des mots qui ne se composent que de voyelles. J'entends bien qu'on me dit que ces lettres que je prends pour des voyelles ne sont que des supports de voyelles, comme l'*élif* arabe ou l'*iod* hébraïque; mais alors comment se fait-il que les Égyptiens, en changeant leur écriture pour se servir de l'alphabet grec qu'ils avaient eux-mêmes fourni autrefois, n'aient pas conservé ces supports de voyelles, tout comme ils ont conservé les caractères égyptiens correspondant aux articulations que ne possédait pas l'alphabet grec? Quelque réponse qu'on s'ingénie à trouver à cette question, elle ne s'imposera jamais.

Les Égyptiens pouvaient donc écrire les voyelles comme les consonnes, puisqu'ils avaient les deux; mais fort souvent ils se contentaient de l'écriture défective, lorsqu'ils auraient pu écrire le mot avec toutes les voyelles que comportait sa prononciation, c'est-à-dire avec l'écriture pleine. Pour eux, comme pour les Sémites, les consonnes composaient la partie osseuse du mot, la chose est bien certaine; mais ils se payèrent le luxe d'écrire aussi les voyelles, quand ils le voulurent ou quand l'écriture de ces voyelles leur semblait importante. Elle pouvait leur sembler importante, sans doute; mais aussi ils se chargeaient d'y introduire certaines variantes, comme je crois pouvoir le démontrer, grâce aux trois recensions de ce même chapitre qui fait l'objet de cet article. Le mot que,

dans sa seconde recension de notre chapitre, Pepi écrit d'abord, puis uniformément , est écrit constamment par Merenra et par la première recension de Pepi, qui ajoute le déterminatif des idées abstraites ou non sensibles , c'est-à-dire le rouleau de papyrus replié et lié, mot qui s'est conservé dans le copte ⲙⲟⲩⲧⲉ, ⲙⲟⲩϯ. Le nom de la déesse Tefnout, un peu auparavant, s'écrit dans la seconde recension de Pepi sans aucun voyelle; dans la pyramide de Merenra et dans la première recension de Pepi, il est écrit , c'est-à-dire avec la voyelle , le signe = . Dans Pepi, vers la fin de la ligne 28, un verbe est donné comme étant et on l'a fait précéder du factitif ; dans le texte de Merenra et la première recension de Pepi, il est simplement écrit suivi du déterminatif : cette orthographe est curieuse ou plutôt, comme je le crois, cette substitution de mots, car, s'il y a simplement une faute provenant de l'adjonction de à , il faut avouer que les scribes prenaient d'étranges libertés avec l'orthographe et les mots du texte; si, au contraire, elle n'est pas fautive, il faut reconnaître, dans le mot précédé de factitif, le mot écrit à l'époque classique = , et avouer l'identité du signe avec le signe . Je suis porté à croire qu'il y a simple substitution de mots, car le mot veut dire également « faire entrer dans le grand filet », ou mieux dans le grand barrage où l'on dissimulait des engins pour prendre les poissons, engins représentés par les trois petits traits entre les grands poteaux. Le mot écrit sans déterminatif dans Pepi, à la ligne 661, est au contraire avec déterminatif de la tête de cynocéphale et le signe du pluriel dans la première recension de Pepi et dans Merenra, mais sans les voyelles que Pepi adjoint au mot dans la première recension. La même incertitude règne dans l'écriture des consonnes et des mots où entrent voyelles et consonnes. Ainsi le mot de la ligne 661

de Pepi est écrit à la ligne 777 [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] dans Merenra, le signe [hiéroglyphe] que nous regardons comme déterminatif étant nécessaire pour indiquer le sens du premier signe, lequel peut aussi bien signifier « prendre » = ϫι, que « semer » = ϫο. De même, plus loin, le mot [hiéroglyphes] est écrit complètement par Merenra [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] dans la première recension de Pepi. Un peu auparavant le nom du cynocéphale précédé de l'indice du sujet est écrit : [hiéroglyphes] dans Pepi à la seconde recension et [hiéroglyphes] à la ligne 712 de Merenra.

Il y a, de plus, de véritables fautes dont je me contenterai de signaler quelques-unes. Ligne 661 de Pepi, dans le même passage que je viens de signaler, on lit [hiéroglyphes] au lieu de [hiéroglyphes] qu'a Merenra, le seul qui me paraisse compréhensible, car le mot [hiéroglyphe] est du féminin comme le demande l'adjectif qui suit [hiéroglyphes]. Les mots suivants de Pepi contiennent un mot [hiéroglyphes] qui est écrit dans Merenra [hiéroglyphes], où l'on a le mot copte ⲧⲁⲓⲃⲉ, ⲧⲁⲓⲃⲓ, qui est le nom du sarcophage; dans l'orthographe de Pepi on ne sait en effet que faire du signe [hiéroglyphe] qui donnerait *atertebtou,* tandis que l'autre orthographe est bien correspondante au mot copte *atbout* = ⲧⲁⲓⲃⲉ, le mot ayant perdu par l'usure sa première et sa dernière lettre. Il y a donc en ce passage deux fautes grossières dans Pepi provenant, l'une de l'omission d'un mot, l'autre de l'intercalation d'une lettre qui n'a que faire en cet endroit. Je serais même tenté d'y voir une autre faute commune aux trois textes, à savoir la triplication du signe [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] : on ne répète le signe d'ordinaire que pour marquer le pluriel au lieu de mettre [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] : c'est un pluriel graphique. Ici, il n'y a nul besoin de ce pluriel graphique, parce que le mot n'est pas terminé, puisqu'il comprend encore deux lettres, une voyelle et une consonne qui font partie intégrante du mot. Il n'est pas rare cependant de trouver des égyptologues qui n'admettent

pas qu'un scribe ancien ait pu se tromper. Mais le scribe en tant qu'homme était faillible tout comme l'un de nous; il avait même sous ce rapport beaucoup plus de chances de faire erreur que nous n'en avons nous-mêmes, car trop souvent il ne comprenait pas ce qu'il lisait; il ne *voyait* pas suffisamment ce qui était écrit, comme dans les Pyramides et dans les grands tombeaux où il était obligé de travailler dans une obscurité relative; il n'avait pas l'esprit critique l'avertissant de ses erreurs: toutes probabilités qu'il pouvait commettre des fautes, et quelquefois des fautes grossières, comme le lecteur s'en sera depuis longtemps aperçu. Il ne suffit pas d'avoir vécu dans l'ancien temps pour être infaillible; tout au contraire, la vie à cette lointaine époque laissait la porte ouverte à toute les faillibilités, et quiconque a copié de nombreux manuscrits a dû voir par lui-même et sur lui-même qu'il arrive un moment où l'œil se fatigue, où l'on voit ce qui n'existe pas, où on l'écrit fautivement par conséquent, surtout si l'on travaille dans une quasi-obscurité.

Ce sont là des fautes ordinaires qui n'ont pas une extrême importance, car elles sont si visibles qu'un œil exercé les aperçoit bien vite; il en est tout autrement des orthographes dont je vais parler, car on les a érigées à la dignité de lettres indiquant une fonction grammaticale et l'on en a conclu à un système aux mailles serrées, où de simples signes jouent un rôle éminent, répondant aux diverses nuances de la pensée humaine. Ainsi nous avons vu que le 𓏏 indique le féminin, ce qui est bien certain; nous avons vu que ce même signe 𓏏 indique aussi le nom formé de la racine verbale, véritable *masdar* égyptien, comme 𓁹𓏏 = « action de faire », le féminin (?) de la racine verbale. Ce même signe est mis quelquefois pour la terminaison 𓏏𓏭 qui indique les noms d'agents « celui qui fait » l'action marquée par la racine ou qui est dans l'état marqué par le verbe, comme par exemple le mot 𓄤𓏏 à la fin de notre

chapitre dans Merenra. Que ce 𓏏 remplace le 𓇋 ou le groupe 𓇋𓇋, c'est ce dont on ne peut douter, puisque Merenra lui-même écrit quelques mots auparavant 𓋹𓇋 et que Pepi écrit aux deux fois 𓋹𓇋𓇋, comme Pepi dans sa première recension écrit simplement 𓋹𓏏𓏤𓈖 oubliant la préposition 𓈖 qui n'est pas d'ailleurs obligatoire. Ainsi voilà trois rôles pour le signe 𓏏; il est l'indice du fémininin, l'indice du *masdar* égyptien, le signe des noms d'agent ou autres semblables. Je pourrais y ajouter un nouveau rôle qui me semble n'avoir pas été signalé jusqu'ici : en copte, si deux propositions sont également principales, seul le verbe de la première se met à l'indicatif, le verbe de la seconde se met au subjonctif par le fait seul qu'elle vient en second lieu; il me semble qu'il en est de même dans l'ancien égyptien, non que je veuille dire qu'il y ait un subjonctif en ancien égyptien, mais on a voulu marquer la succession des actions par une lettre et cette lettre est précisément le 𓏏 dont on ne peut pas se rendre compte autrement.

Le lecteur attentif n'aura qu'à parcourir un texte égyptien et il verra la vérité de ce que j'avance ici. Qu'il puisse y avoir d'autres cas où l'on employait le 𓏏 — je crois bien qu'il avait un rôle factitif à l'avant des racines, — c'est ce qui ne me paraît pas improbable, c'est même ce qui me semble vraisemblable; mais attendons la fin. Très souvent, on pourrait même dire le plus souvent, ce 𓏏 disparaît dans l'orthographe, ou, si l'on a plusieurs exemplaires du même texte, on le trouve présent dans l'un, absent dans l'autre, et cependant on est bien certain qu'on devait le prononcer. On écrit simplement 𓁹 pour ⲉⲓⲣⲉ, que ce soit un radical placé en premier lieu, un *masdar*, un verbe arrivant en second lieu, un nom d'agent, etc.; et pour traduire on doit supposer quelqu'une des fonctions que je viens d'énumérer. Je le demande alors avec confiance, comment en de semblables conditions,

peut-on assurer que cette lettre joue un rôle grammatical toujours le même? qu'à son écriture était attachée telle ou telle nuance de la pensée? Les savants qui procèdent ainsi me semblent donner aux hommes d'Égypte les qualités qui leur sont propres : le langage égyptien ne *pouvait* pas être aussi précis que le nôtre, puisqu'il existait quarante siècles au moins *avant* notre ère. A vouloir trop raffiner, nous courons le risque de passer à côté du sens véritable, et le mieux est trop souvent l'ennemi du bien.

Il est une autre lettre qu'on a traitée d'une manière analogue, à savoir la lettre 𓇋. Cette lettre a été élevée à la dignité d'*élif* prosthétique : c'est bien de l'honneur qu'on lui a fait. On lui assigné un rôle dans ce que H. Brugsch appelle la IVe forme du verbe égyptien, ou forme causative. Nous avons, dans le chapitre dont il s'agit, le verbe 𓆓𓂧 précédé d'un de ces 𓇋 prosthétiques, et ce verbe est placé de telle manière qu'invinciblement on est obligé de donner à cette lettre une tout autre valeur que la valeur causative : c'est dans les phrases répétées en cette forme : *ô Râ, entends-la, cette parole que t'a dite Pepi.* Le texte de Merenra et Pepi dans la première recension écrivent toujours 𓇋𓆓𓂧, et Pepi dans la seconde recension toujours 𓆓𓂧 sans 𓇋. Il est bien évident que cet 𓇋, s'il a une valeur quelconque, n'a pas la valeur causative, car le mouvement de la phrase emporte la valeur relative *qu'a dite,* et le mot 𓇋𓆓𓂧 est le régime direct du mot 𓄔 lequel veut dire « entendre ». De ce seul coup, la théorie me semble bien compromise et même tout à fait à terre. Ce n'est pas que je cherche à dénigrer des études entreprises dans le but si louable d'éclaircir les textes égyptiens; mais je voudrais qu'on ne prît pas de ces airs vainqueurs, car ils me semblent hors de saison, puisque du premier coup la théorie est renversée. Ce n'est certes pas le seul exemple qui existe : dans les textes des Pyramides il y a une foule de verbes auxquels s'adjoint cet 𓇋 qu'on appelle *élif* prosthétique : il s'y

joint presque toujours dans les mêmes conditions. Quel peut en être le sens? Il me semble que c'est tout simplement une voyelle comme une autre, l'une de ces voyelles disparues au singulier des noms et qui réapparaissent tout à coup au pluriel, comme pour le pluriel du mot ϫⲟ «mur», car ce mot au pluriel a une forme ⲉϫⲏ; de même le mot ϫⲟⲓ «barque» a au pluriel une forme ⲉϫⲏⲩ, quoique l'on trouve aussi souvent la forme pluriel ϩⲛ ϫⲟ, ϩⲁⲛ ϫⲟ, et ϩⲛ ϫⲟⲓ, ϩⲁⲛ ϫⲟⲓ. Pourquoi ne pas admettre que cette voyelle se plaçait avant la consonne = ϫ? Pourquoi ne pas admettre la vocalisation antérieure comme on admet une vocalisation postérieure à la consonne? Si les promoteurs de l'*élif* prosthétique ne le font pas, c'est qu'ils ne le peuvent pas, sans se donner à eux-mêmes un démenti catégorique, rivés qu'ils sont à leur théorie que l'égyptien est une langue sémitique, tandis que ce fait phonétique, qui est bien loin d'être isolé, leur montre clairement qu'ils se fourvoient.

Je ne finirai pas ces observations sans avoir fait remarquer à mes lecteurs que, dès la VI[e] dynastie, le durcissement de certaines articulations égyptiennes s'était produit, comme nous le montre l'orthographe du mot qui s'écrira plus tard , car Pepi en sa première recension et Merenra écrivent le mot , et Pepi dans la seconde recension écrit tout simplement , ce qui est l'orthographe classique. Il est vrai que le syllabique peut se lire au lieu de ; mais, bien qu'on reculera le durcissement de l'articulation en , on n'empêchera pas que le phénomène n'ait eu lieu plus tardivement. Je pourrais encore ajouter à ces remarques la vocalisation des prépositions et en et , comme les mêmes textes des Pyramides me fourniraient quantité d'exemples de la vocalisation de en ou même , d'où les Coptes ont vocalisé en ⲉⲛ écrit presque toujours ⲛ̄; ce ne serait qu'allonger indéfiniment les exemples d'un même

fait et que reproduire un même argument : je m'abstiendrai donc, estimant en avoir dit assez long.

Telles sont les réflexions que m'a suggérées ce texte si curieux et qui forme l'un des chapitres les plus importants du *Livre des Pyramides*. J'aurai présenté aux lecteurs du *Journal asiatique* la traduction et l'explication telles que je les concevais. Je n'ai aucunement la sotte pensée que ma traduction et mon interprétation sont inattaquables : j'en ai senti moi-même toute l'insuffisance en quelques endroits et toute l'audace en certains autres; mais je n'ai cherché qu'une chose en ce mémoire, à faire avancer la science égyptologique, ne serait-ce que d'un pas, et j'ai la confiance que je n'aurai pas travaillé en vain.

La Hurlanderie, 3 mai 1912.

UN

TRAITÉ MANICHÉEN RETROUVÉ EN CHINE,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

MM. ÉD. CHAVANNES ET P. PELLIOT.

(DEUXIÈME PARTIE.)

La mise en œuvre des documents manichéens se poursuit activement dans toutes les branches de l'orientalisme. Depuis que la première partie du présent mémoire a été publiée au *Journal asiatique*, d'autres travaux ont apporté des renseignements nouveaux et précieux; dans la mesure où ils touchent à notre sujet, nous devons en dire au moins quelques mots. Ces travaux sont :

1° A. von Le Coq, *Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho*, dans *Festschrift Vilhelm Thomsen*, Leipzig, Harrassowitz, 1912, in-8°, p. 145-154.

2° F. W. K. Müller, *Der Hofstaat eines Uiguren-Königs*, *ibid.*, p. 207-213.

3° A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I, paru en *Anhang zu den Abhandl. der Kön. preuss. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1912, in-4°, 61 pages, avec 4 planches.

4° C. Salemann, *Manichaica*, III-IV, Saint-Pétersbourg, 1912, in-4°, 50 pages.

5° M.-A. Kugener et Fr. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, II : *Extrait de la cxxiii^e homélie de Sévère d'Antioche*; III : *L'inscription de Salone*, Bruxelles, 1912, in-8°, p. 83-177.

6° 波斯教殘經にて就く *Hashi-kyō zankyō ni tsuite, The new-found fragments of the Persian Scriptures*, par M. 羽田亨 Haneda

Tōru, dans 東洋學報 *Tōyōgakuhō*, Tōkyō, in-8°, mai 1912, t. II, n° 2, p. 227-246 [1].

De tous ces travaux, celui de MM. Kugener et Cumont est le seul où la première partie de notre mémoire ait pu être utilisée. L'article assez détaillé de M. Haneda est consacré au même manuscrit que nous avons traduit, et que l'érudit japonais a connu, comme nous-mêmes, par le recueil de M. Lo Tchen-yu [2]. M. Haneda a bien vu le caractère manichéen du texte « persan » de la bibliothèque de Pékin; son commentaire est fait très soigneusement, mais, exclusivement basé sur le livre de Flügel et les articles de Schlegel, Chavannes et Devéria, il n'apporte rien qui soit aujourd'hui nouveau pour les orientalistes d'Europe.

Les autres publications que nous venons d'indiquer n'infirment rien de notre propre commentaire, mais elles permettent de le préciser sur certains points. C'est ainsi que le titre de 慕闍 *mou-chō*, connu par le *Ts'ö fou yuan kouei*, par l'inscription de Karabalgasoun et par notre manuscrit, avait été restitué par M. Gauthiot en un pehlvi **mōže*, dont un de nos manuscrits sogdiens fournit ensuite l'équivalent sogdien *mwčk'* (cf. 1re partie, p. 569-570, 590). Or le fragment manichéen en langue turque publié par M. von Le Coq dans la *Festschrift Thomsen* a donné (p. 147) la forme *možak*, qui se retrouve une demi-douzaine de fois dans les *Türkische Manichaica aus Chotscho*; M. von Le Coq n'a pas manqué d'identifier avec ce terme le

[1] M. K. Watanabe a fait au deuxième congrès international d'histoire des religions, tenu à Bâle en 1904, une communication intitulée : *Der Manichäismus im alten China auf Grund buddhistischer Schriften* (cf. *Verhandl. des IIe internat. Kongresses für allg. Religionsgesch. in Basel*. Bâle, Helbing, 1905, in-8°, p. 209); nous ne croyons pas que cette communication ait paru. M. F. Legge vient de publier en outre (*J.R.A.S.*, janv. 1913, p. 69-94) un article intitulé *Western Manichaeism and the Turfan discoveries*, que de grosses inexactitudes déparent malheureusement.

[2] Le manuscrit de M. Haneda a été achevé quand notre traduction avait déjà paru, mais elle n'était pas encore parvenue au Japon.

mou-chō des textes chinois. Mais il résulte de ces rapprochements que les Chinois ont connu le titre sous son aspect pehlvi, au lieu que les Turcs, à leur ordinaire, l'ont emprunté sous sa forme sogdienne. Pour le nom des *mo-ho-lo-sa-pen*, nous avions déduit de la forme chinoise un original aphérétique **mahraspand* (pour *amahraspand*), pris au sens d'« élément » (cf. 1re partie, p. 544) : ici encore le mot apparaît dans les textes turcs manichéens de M. von Le Coq (*Türkische Manichaica*, p. 27), mais sous sa forme sogdienne *mrdaspnt*; par contre, on retrouve les deux formes pehlvies *mahraspand* et *amahraspand*, au sens d'« élément », dans les *Manichaica* de M. Salemann (p. 35, 43). Nous avons identifié (1re partie, p. 521) les divinités Khroštag et Padvakhtag, connues à la fois par le *Khuastuanift* et par notre manuscrit, avec l'Appelant et le Répondant de Théodore bar Khôni; M. Salemann (p. 42) a proposé indépendamment la même explication. Mais ces divinités restent assez mystérieuses; il est donc intéressant de retrouver, dans les nouveaux textes turcs de M. von Le Coq (p. 13), Khroštag et Padvakhtag jouant, au début de la cosmogonie manichéenne, le même rôle qui leur est dévolu par Théodore bar Khôni; la tradition est assez différente dans notre manuscrit[1]. Pour la transcription chinoise *yi-lieou-eul-yun-ni*, que M. Gauthiot (cf. 1re partie, p. 538) avait rétablie hypothétiquement en **g'rēw-zīwanag*, les textes turcs de M. von Le Coq (p. 22) attestent que **g'rēw* (*grīw*) a été effectivement emprunté comme terme technique par le manichéisme turc. Enfin, le fragment cosmogonique de M. von Le Coq (p. 13) nous montre Wadžiwantag (l'Esprit

[1] La forme des noms est insolite, car le sens suggéré par le suffixe est plutôt passif qu'actif. Cette difficulté nous avait frappés tout comme elle a arrêté M. Salemann. M. Salemann, n'ayant à sa disposition que le *Khuastuanift*, inclinait à penser que, dans les deux manuscrits de ce texte, les formes en °*tag* étaient fautives pour des formes en *tar*. Il faut bien aujourd'hui se rendre à l'évidence. Notre manuscrit et les nouveaux textes de M. von Le Coq garantissent l'exactitude des leçons Khroštag et Padvakhtag.

Vivant) et Ōg (la Mère) jouant, dans la création du monde, le même rôle qui est attribué à ses correspondants l'Esprit Vivant et la Mère de Vie par Théodore bar Khôni, au Vent Pur et à la Mère excellente par notre manuscrit chinois [1].

Sur tous ces points, les documents nouveaux fortifient des solutions jusqu'ici hypothétiques, mais déjà probables. Dans d'autres cas, ils aideront peut-être à l'intelligence de certains passages que nous n'avions pas réussi à élucider. Dans notre manuscrit, le Vent pur et la Mère excellente, après avoir créé les dix cieux, constituent la «roue des révolutions» (cf. 1re partie, p. 515); nous avons supposé qu'il s'agissait de la mise en mouvement du firmament. Les textes de M. von Le Coq autorisent une précision plus grande, et M. Cumont a songé à cette solution nouvelle en même temps que nous : dans les textes de M. von Le Coq (p. 15), les divinités Wadžiwanag et Ōg, après avoir créé les cieux et les terres, établissent le zodiaque; il est tout à fait probable que c'est là aussi la «roue des révolutions» du texte chinois. Les «trois régions» de la terre de l'Arbre de vie, dans les *Recherches* de MM. Kugener et Cumont (p. 96, 100 et suiv.), fournissent peut-être un parallèle aux «trois mondes» que nous avions rencontrés (1re partie, p. 565, 586) [2]. Enfin, on sera frappé de l'importance considérable

[1] Pour les «perles» de 1re partie, p. 557, cf. peut-être BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 250-253.

[2] Dans le traité manichéen de Pékin, il est question (p. 564) de «la grande mer des tourments [qui sévissent] dans les trois mondes», et (p. 586) du «Grand Saint, le vénérable unique dans les trois mondes». L'expression traduite par «trois mondes», *san-kiai*, est dans le bouddhisme l'équivalent régulier de *trailokya*; quant à la «grande mer des tourments», elle rappelle le *saṃsaramahāsamudra* qui apparaît si souvent, emprunté directement au sanscrit, dans les textes bouddhiques en iranien oriental (cf. aussi 1re partie, p. 532). Mais nous n'avions pu déterminer la valeur que ces expressions avaient prise dans le manichéisme chinois. Le traité de Pékin ne nous indiquait pas comment les manichéens concevaient la répartition de l'espace entre le domaine de la Lumière et celui de l'Obscurité; nous n'avons donc touché cette question

que prend, dans le texte étudié par MM. Kugener et Cumont

qu'incidemment, dans des notes où les explications sont assez hypothétiques (cf. *supra*, 1re partie, p. 516-517; aussi p. 527, où les équivalents sanscrits de *yeou-ngai* et *wou-ngai* dans le bouddhisme sont *sapratigha* et *apratigha*). L'idée que nous nous faisions de ces deux domaines résultait de cette phrase du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 94; Kessler, *Mani*, p. 398) : «L'obscurité confine par en haut à cette terre de Lumière, et celle-ci à la première par en bas. Les deux domaines sont illimités, l'un en haut, et l'autre, l'obscurité, en bas.» Il semblait donc qu'il s'agît d'une sorte de superposition des deux domaines, et, même dans le traité de Pékin, des passages parlant de la montée des membres lumineux retirés des gouffres d'obscurité (1re partie, p. 514) ou les théories relatives à l'ascension de la lumière au moyen des trois «roues» semblent en faveur de cette interprétation. Il résulte bien toutefois du texte publié par MM. Kugener et Cumont que cette explication n'est pas complète. Il y est dit (p. 104) que l'Arbre de Vie est «continuellement dans la nature de sa grandeur dans les trois régions», et d'autres passages (p. 96, 100-105) expliquent celui-là ; la terre de la Lumière a trois régions qui sont les régions de l'Ouest, du Nord et de l'Est, tandis que la terre de l'Obscurité occupe le Sud. Il y a là une combinaison de deux théories différentes, comme l'a montré M. Cumont dans son commentaire (*Recherches*, p. 165; sur l'équivalence éventuelle de «supérieur» = «nord», cf. Müller, *Handschr.*, p. 20). M. Cumont a d'ailleurs rappelé que, chez les Babyloniens, le Sud passait pour le séjour des démons, et il y aurait peut-être à discuter de ce point de vue les textes bouddhiques qui placent au Sud le monde de Yama (pour une conception mazdéenne inverse, cf. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, I, 13). Mais en même temps, dans le texte de Sévère étudié par MM. Kugener et Cumont, il se mêle des données sur l'extension de la terre du Bien «en dehors et au-dessous [ou au-dessus suivant une des traductions]»; le passage, transmis par une double traduction et certainement altéré, a paru ici presque inintelligible aux deux éditeurs. Mais M. Alfaric a attiré notre attention sur un texte de saint Augustin qui est beaucoup plus explicite (*Contra epistulam Fundamenti*, chap. 21, § 23, col. 188): «Tanquam si unus panis ... in quadras quatuor decussatim formetur, in quibus tres sint candidae, una nigra : modo de tribus candidis tolle distinctionem, et fac illas et sursum versus et deorsum versus et undique retro infinitas : sic ab eis esse creditur terra lucis. Illam vero nigram quadram fac deorsum versus et retro infinitam, supra se autem immensam inanitatem habere : sic opinantur terram tenebrarum.» Ainsi nous pouvons nous figurer l'espace divisé par deux plans verticaux qui se coupent à angle droit suivant les directions N. E.–S. O., N. O.–S. E. Les quartiers de l'Ouest, du Nord et de l'Est sont infinis en haut, en bas et en arrière: c'est la terre de la Lumière. Le quartier du Sud est infini en bas et en arrière, mais non en haut; c'est la terre de l'Obscurité; enfin, au-dessus du quartier de la terre de l'Obscurité, mais au-dessus de lui

tout comme dans le nôtre, la théorie des Arbres de Vie et des Arbres de Mort[1].

seul, il y a le vide. Saint Augustin revient dans le chap. 22, § 24, sur cette terre de l'Obscurité qui s'enfonce à la manière d'un «coin» (*cuneo*) dans la terre de la Lumière. Si, dans notre texte, *san-kiai* signifie bien les «trois mondes» et s'applique à l'espace, c'est de ces trois quartiers de la terre de la Lumière qu'il doit être question. Les «tourments» qui y sévissent proviendraient de son envahissement par les démons. Cette solution nous paraît de beaucoup le plus probable. Il ne s'agirait pas en tout cas des trois couches ou trois parties de la terre que distinguaient les mazdéens (cf. Geiger et Kuhn, *Grundriss*, II, 673). Toutefois, l'incertitude où nous sommes des conceptions réelles et du vocabulaire qui eurent cours dans le manichéisme chinois n'écarte pas absolument une autre explication, sur laquelle nous reviendrons plus loin (cf. *infra*, p. 135, note).

[1] Cette théorie des arbres de Vie et des arbres de Mort est aussi certainement à la base du texte manichéen de M. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 8-9. — Sur la composition du traité manichéen retrouvé à Touen-houang, nous avons aujourd'hui une opinion un peu différente de celle que nous avions exprimée dans notre première partie; cf. *infra*, p. 125, 135-137. Au point de vue de la traduction même que nous avons publiée, M. Aurousseau nous a suggéré une correction qui nous paraît heureuse. A la page 561 de notre première partie, le texte de M. Lo Tchen-yu porte 貢高 *kong-kao*; le premier caractère, comme nous l'avons indiqué, semble être fautif, et nous avons traduit hypothétiquement par «orgueil». M. Aurousseau propose de corriger en 貪高 *t'an-kao*, «ambition»; la confusion graphique de *kong* et *t'an* est facile. Toutefois M. Ed. Huber nous affirme avoir rencontré dans la littérature chinoise bouddhique l'expression même de *kong-kao*, et précisément au sens d'«orgueil» que le contexte nous avait amenés à proposer. Nous ajouterons encore ici deux remarques qui auront à être reprises dans une étude future, quand l'histoire des conceptions cosmogoniques en Chine sera un peu débrouillée. 1° A la page 516 de notre première partie, il a été question des *san-louen*, ou «trois roues», qui sont celles du feu, du vent et de l'eau. L'expression *san-louen* existe dans le bouddhisme chinois, mais en des sens très différents : elle désigne, d'une part, les actions du corps, de la parole et de la pensée, de l'autre, le don, la réception et les choses données, en tant que ces «trois roues» écrasent et broient d'une part les tourments, d'autre part les notions de réalité (cf. *Bukkō-jiden*, p. 543, 544; Chavannes, dans *T'oung Pao*, II, xii, 446). Seulement il est aussi question, dans le bouddhisme et dans le taoïsme, de «roues» du vent, de l'eau, de la terre, etc., et, dans les titres d'œuvres astrologiques donnés au chapitre 68 du *T'ong tche*, on rencontre l'expression *san-louen*, «trois roues», qui pourrait bien avoir là la même valeur que dans le traité manichéen. 2° Le traité de Pékin cite un ouvrage appelé *Ying louen king*, ce que nous avons

FRAGMENT PELLIOT.

En dehors du manuscrit de la Bibliothèque nationale de Pékin, le seul fragment d'un manuscrit manichéen rédigé en langue chinoise qu'on ait encore retrouvé, est celui que l'un de nous a rapporté à la Bibliothèque nationale de Paris et qui a été publié dans le *Touen houang che che yi chou*[1] et le 石室秘寶 *Che che pi pao*. Ces recueils chinois ne sont pas très répandus et risquent de devenir vite introuvables. Nous reprodui-

traduit (1re partie, p. 555-556) par *Livre de la roue des rétributions*. C'est en effet le sens qui résulte des termes mêmes du titre, mais l'expression *ying-louen* n'était pas, à notre souvenir, attestée jusqu'ici. Nous l'avons retrouvée depuis lors dans le titre d'une œuvre astrologique associée par le 通志 *T'ong tche* (chap. 68, fol. 19 v°) à une série de traités analogues d'origine ou d'inspiration étrangère, le 應輪心照 *Ying louen sin tchao*, *Éclaircissements sur la roue des rétributions*, par 蔣權卿 Tsiang Kiuan-k'ing, en 3 chapitres. — Pendant que le présent travail était sous presse, M. Aurousseau nous a fait savoir qu'il avait pu collationner à Pékin, sur le manuscrit original, l'édition de M. Lo Tchen-yu. Ce manuscrit original a 6 m. 20 de long sur 0 m. 275 de haut; sauf la lacune initiale, il est remarquablement conservé. Il résulte de cette collation que l'édition de M. Lo Tchen-yu est, dans l'ensemble, excellente. Nous pensons que M. Aurousseau publiera son travail; nous reprendrons alors, s'il y a lieu, deux ou trois points de détail dans une note additionnelle. Pour l'instant, signalons seulement qu'à la page 584, l. 4, le manuscrit original suggère, au lieu de «des oiseaux et des chevaux», la leçon meilleure «des éléphants et des chevaux» (象 *siang* et non 鳥 *niao*).

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 499-500, mais en lisant «fin de 1909» au lieu de «début de 1909». Le *Che che pi pao*, recueil de fac-similés de manuscrits recueillis par l'un de nous à Touen-houang, a été édité sans indication de date (en réalité à Changhai, 1910) au 有正書局 Yeou-tcheng-chou-kiu, par les soins du 存古學會 Ts'ouen-kou-hio-houei; il comprend deux volumes et coûte 12 $. Le fragment de Paris est aujourd'hui inscrit à la Bibliothèque nationale sous la cote Don 4502, coll. Pelliot, inventaire n° 3884. Il a 0 m. 52 de long sur 0 m. 26 de haut; papier jaune; écriture soignée qui paraît être du VIIIe siècle; le style est plus littéraire que celui du manuscrit traduit dans notre première partie. Au verso, note bouddhique insignifiante par 道眞 Tao-tchen (fin du Xe siècle?). On trouvera un fac-similé de ce fragment à la fin du présent mémoire.

sons ici le texte, qui a été revu sur l'original, et donnons ensuite notre version.

。。。宿死屍。若有覆藏還同破戒。

寺宇儀第五

經圖堂一 齋講堂一 禮懺堂一 教授堂一 病僧堂一

右置五堂。法衆共居。精修善業。不得別立私室廚庫。每日齋食。儼然待施。若無施者。乞丐以充。唯使聽人。勿畜奴婢及六畜等非法之具。

每寺尊首詮蕑[1]三人[2]。

第一阿拂胤薩。譯云讚願首。專知法事。

第二呼嚧喚。譯云教道首。專知獎勸。

第三遏換健塞波塞。譯云月直。專知供施。皆須依命。不得擅意。

出家儀第六。

初辯二宗。

求出家者。須知明暗各宗性情懸隔。若不辯識。何以修爲。

次明三際。

一初際 二中際 三後際

初際者。未有天地。但殊明暗。明性智慧。暗性愚癡。諸所動靜無不相背。

[1] 蕑＝簡; la clef de l'«herbe» et la clef du «bambou» s'employaient presque indifféremment sous les T'ang; cf. *supra*, 1re partie, p. 539.

[2] Au-dessous de cette ligne, le manuscrit porte, ajoutés après coup d'une écriture négligée, quatre caractères «runiques»; nous n'avons rien su en tirer.

中際者。暗既侵明。恣情馳逐。明來入暗。委質推移。大患猒離於形體。火宅願求於出離。勞身救性聖教固然卽妄爲眞孰敢聞命事須辯析[1]求解脫緣。

後際者。教化事畢。眞妄歸根。明卽歸於大明。暗亦歸於積暗。二宗各復兩者交歸。

次觀四寂法身。

四法身。。。

«... déposer les cadavres. Si on les recouvre et les garde, c'est comme si on avait violé les préceptes[2].

(1) Le manuscrit a en réalité 折 *tchö*; mais il faut certainement lire 析 *si*; la confusion des deux caractères devait être usuelle sous les T'ang; cf. *supra*, 1re partie, p. 560.

(2) Le début de la phrase manque, et il est difficile de dire de façon précise ce que l'auteur entendait par cette prescription relative aux morts. Comme on le verra plus loin dans les textes historiques concernant les manichéens (textes XLVI, XLIX), les Chinois attribuaient aux disciples de Mâni la coutume d'enterrer les cadavres nus (死則裸葬). Ici il ne semble pas s'agir d'«enterrement», mais plutôt d'abandon en plein air, à la mode mazdéenne; le passage est trop mutilé et la valeur du mot que nous traduisons par «garder» trop incertaine pour autoriser une conclusion. Nous n'avons pas su trouver, dans les publications antérieures qui traitent du manichéisme, de renseignements précis sur les coutumes funéraires. Les analogies mazdéennes pouvaient faire supposer que les morts étaient habillés de vêtements rituels dont on les dépouillait ensuite (cf. *supra*, 1re partie, p. 558, n. 1; Flügel, *Mani*, p. 339; aussi, pour des parallèles gnostiques et mandéens, Bousset, *Hauptprobleme*, p. 303-304). Toutefois un texte nouveau vient jeter une lumière encore un peu incertaine sur ce problème. Dans ses *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 5-7, M. von Le Coq a publié une légende fragmentaire où un individu en état d'ivresse pénètre dans un *supuryan* qu'il prend pour sa maison, y trouve une morte qu'il prend pour sa compagne vivante, et ne s'aperçoit avec horreur de sa méprise qu'au matin quand il se réveille dégrisé. Un très joli rapprochement dû à M. d'Oldenbourg [S. Ol'denburg] a mis à côté de ce texte un passage exactement parallèle emprunté à la version arabo-persane de «Barlaam et Joasaph» (cf. W. Radloff [V. Radlov], *Alttürkische Studien*, VI, dans *Изв. Импер. Акад. Наукъ*, 1912, p. 748-756; 779-782). Quand l'homme ivre s'aperçoit de son erreur, le texte dit qu'il «se dégagea du *tulton*». M. von Le Coq s'est borné à

«V. *Règles concernant les bâtiments du monastère*[1].

indiquer en note que, d'après le dictionnaire de Radlov, *tulton* signifiait «vêtement de veuve». M. Radlov (p. 755) a admis que le «vêtement de veuve» était certainement ici le vêtement du cadavre, que l'homme avait écarté quand il avait pris le cadavre pour sa femme et dans lequel il était resté plus ou moins empêtré. Mais il a supposé subsidiairement, pour expliquer l'expression, que la défunte pouvait être une veuve; nous ne croyons pas que cette hypothèse secondaire soit fondée. La qualité de veuve n'ajouterait rien à la portée de l'histoire, et il faudrait d'ailleurs qu'il fût question de ce veuvage auparavant; le texte montre qu'il n'en est rien. Il nous paraît donc plus probable que le «vêtement de veuve» se confond avec le «vêtement funéraire», et tel est peut-être même le sens primitif de l'expression. En tout cas, il résulte de cette légende deux choses : d'abord que les manichéens n'usaient pas de cercueils, mais qu'ils ne laissaient pas les cadavres nus; ensuite qu'ils les déposaient bien dans un endroit ouvert et accessible, et par suite ne les enterraient pas; il y a donc au moins une part de vérité dans les indications des textes chinois. La légende enfin autorise peut-être une hypothèse sur l'origine même du mot *supuryan*. On sait qu'aujourd'hui, en mongol, *suburyan* est le nom des *stūpa*, mais le mot même de *stūpa* avait passé dans le bouddhisme turc; M. Radlov indique ici dans une note la forme *astup* (p. 755); on a *stup* dans Müller, *Uigurica*, II, p. 38; les inscriptions ouigoures de Kiu-yong-kouan, en 1345, écrivent à maintes reprises *asdup*. On rencontre cependant dans le bouddhisme turc le mot *suburyan*, en une expression *sin suburyan* qui paraît avoir primitivement le sens de «cimetière» ou de «dépôt mortuaire», et il est à noter que, dans le seul cas où nous ayons jusqu'ici une correspondance chinoise pour ce terme, ce n'est pas 塔 *t'a*, *stūpa*, qui est donné, mais 基地 *ki-ti*, qui semble bien désigner un lieu de dépôt pour les cadavres (cf. Müller, *Uigurica*, I, 58; II, 53). M. Radlov (p. 755) s'est déjà demandé si *suburyan* n'était pas «originairement un mot en usage chez les manichéens pour [désigner un] emplacement funéraire». Cette opinion nous paraît très vraisemblable, mais peut-être peut-on aller plus loin, à titre d'hypothèse, pour expliquer le mot. Les textes en écriture «ouigoure» ne distinguent pas entre *b* et *p*, mais il n'en est pas de même dans l'écriture «manichéenne», et le fragment de M. von Le Coq, écrit en lettres manichéennes, donne nettement *supuryan* et non *suburyan*. Nous avons songé à une étymologie iranienne; M. Gauthiot, consulté sur ce point, nous a suggéré *spur* + *χān* «demeure de perfection»; sur *spur*, cf. Hübschmann, *Persische Studien*, p. 73; le mot correspondant *uspura* apparaît fréquemment en iranien oriental. Si l'explication est juste, le mongol moderne aurait ainsi conservé, au sens de *stūpa*, le nom iranien technique de ce qui, dans le manichéisme, correspondait plus ou moins au *dakhma* mazdéen.

[1] Comme on le voit, ce fragment faisait partie d'une sorte de catéchisme, d'un manuel de la doctrine et du culte manichéens. Les documents de Tourfan ne paraissent pas avoir donné, fût-ce par bribes, de texte analogue. Quant

« Salle des livres saints et des images, une[1].
« Salle de jeûne et d'explication, une.
« Salle d'adoration et de confession, une.

à l'article même qui est conservé ici, et qui portait le numéro V dans le manuel original, il a une réelle importance pour l'histoire du manichéisme. On a longtemps cru que les manichéens n'avaient ni temples, ni idoles; c'est encore l'opinion de Baur (*Das manich. Relig.*, p. 351). Mais le *Fihrist* parle expressément de «temples» manichéens, et le mot qu'il emploie (بيعة) est un de ceux qui ont servi à désigner les églises chrétiennes; Flügel (*Mani*, p. 98, 324-326) en a déjà conclu que, sur ce point, le manichéisme oriental ne suivait pas la même règle que celui d'Occident. Les fouilles de M. von Le Coq dans la région de Tourfan ont en effet confirmé l'existence de chapelles manichéennes. Dans les textes turcs de Tourfan, il est d'ailleurs question d'un bâtiment spécial, le *čaidan*, où on observe les jeûnes (cf. A. von Le Coq, *Chuastuanift*, p. 37; *Khuastuanift*, p. 296, 306). M. F. W. K. Müller avait d'abord simplement supposé une origine chinoise, et l'un de nous (*T'oung Pao*, II, xii, 97) a émis l'idée que *čaidan* pouvait représenter 齋堂 *tchai-t'ang*, et serait par suite l'équivalent du 齋講堂 *tchai-kiang-t'ang*, nom donné au deuxième des cinq bâtiments du monastère manichéen dans le texte que nous traduisons ici. L'expression *tchai-t'ang*, désignant le réfectoire des moines, existe dans la langue du bouddhisme chinois, où les manichéens chinois ont pris beaucoup de leur vocabulaire religieux; elle est donnée dans le dictionnaire de Giles. La transcription serait très régulière sans la finale (*t'ang* = **dañ*), pour laquelle on attendrait en transcription *dang* ou *dō*, mais non *dan*. Aussi M. Müller doit-il avoir raison de supposer dans sa dernière publication (*Uigurica*, II, p. 93) que l'emprunt fut vraisemblablement fait sur une autre forme, 齋壇 *tchai-t'an* (**čai-dan*), mot à mot «autel de jeûne», qui existe dans le taoïsme, et est assez connue pour être mentionnée également dans le dictionnaire de Giles. Le *čaidan* ne serait en tout cas qu'un des bâtiments du monastère; notre texte est seul à donner une énumération complète de ces bâtiments. Le chiffre de cinq salles ne doit pas être fortuit; c'est une nouvelle application des catégories quinaires dans le manichéisme. Dans le texte historique n° III, on verra qu'en 719, le grand *mou-chö* venu à la cour de Chine obtint de l'empereur l'autorisation de construire un 法堂 *fa-t'ang*, «salle de la loi», c'est-à-dire un temple; en 768, 771, il est encore question de l'érection de temples manichéens. Peut-être le terme de *čaidan* a-t-il survécu jusqu'à l'époque mongole et se retrouve-t-il dans le اريقان چايدان Ariqan-čaidan que cite Rachid ed-din (cf. Blochet, *Histoire des Mongols*, Texte, t. II, p. 565, et Appendice, p. 58, où l'éditeur propose une explication différente).

[1] Ce bâtiment, qui occupe le premier rang dans l'énumération, paraît être la bibliothèque. On sait que les manichéens ont été d'admirables calligraphes; les textes retrouvés à Tourfan ont justifié ce que saint Augustin et les sources

« Salle d'enseignement [de la religion], une.

« Salle pour les religieux malades, une.

« Dans les cinq salles établies comme ci-dessus, l'assemblée des religieux demeure en commun[1] pour y mettre en pratique avec zèle la conduite excellente; [les religieux] ne doivent pas

musulmanes disaient de l'exécution somptueuse des manuscrits manichéens. La tradition musulmane veut que Mâni ait été peintre.

[1] L'assemblée des religieux (法衆) désigne évidemment les «élus»; mais on remarquera qu'à part l'hôpital, aucun des cinq bâtiments indiqués ci-dessus ne paraît avoir été réellement affecté au logement des religieux pendant la nuit. De tous les textes actuellement connus, il semble bien résulter qu'il n'y avait pas dans les monastères, ou même ailleurs, de cellules ou de chambres qui, régulièrement affectées à un religieux manichéen, lui servissent de logement personnel et permanent. Le *dênâvar* pieux «ne se plaît pas à demeurer toujours au même endroit» et «ne s'isole pas de la foule pour demeurer seul dans une chambre»; «en quelque lieu qu'il arrive, s'il y a un lieu de résidence qui soit pur, il se plaît à s'y arrêter»; «il se plaît toujours à habiter harmonieusement en compagnie de la multitude [des fidèles]; il ne souhaite pas demeurer à part». Ces prescriptions sont formulées dans le traité que nous avons traduit du chinois (cf. 1re partie, p. 572, 573, 581, 582); nous les avons confirmées en note par quelques références empruntées aux auteurs musulmans et chrétiens. Le présent fragment va s'élever aussi, dans la phrase suivante, contre la construction d'habitations particulières pour les religieux; un texte historique chinois (n° XVIII) insistera sur les habitudes errantes des religieux manichéens. Pour autant que nous puissions en juger, les religieux, même dans ce manichéisme d'Asie centrale et de Chine où on connaissait des monastères, passaient la journée en exercices pieux, faisaient un repas en commun au monastère après le coucher du soleil, mais ensuite couchaient n'importe où, et peut-être étaient-ils le plus souvent les hôtes des «auditeurs». Toutefois, de tels usages ne devaient s'appliquer que difficilement aux religieux malades. C'est là peut-être la raison pour laquelle le monastère, qui ne paraît pas avoir eu de logements pour les religieux bien portants, avait au contraire une «salle des moines malades». Ceux-là vivaient à part, et nous avons comme un écho de cette particularité dans ce passage du traité traduit dans notre première partie (p. 573-574) : «S'il y a des hommes [c'est-à-dire des *dênâvar*] qui agissent ainsi [c'est-à-dire qui aient des chambres où ils s'isolent des fidèles], on les nomme des malades; c'est ainsi en effet que, dans le monde, un malade étant tourmenté par son mal désire toujours rester seul...» La comparaison se justifiait par l'isolement où vivaient les religieux malades réellement. Elle était probablement empruntée à la 67e épître de Mâni sur «les hommes bien portants et les malades» (Flügel, *Mani*, p. 105; Kessler, *Mani*, p. 237).

élever séparément des habitations particulières [1], des cuisines ou des magasins. Chaque jour ils mangent maigre [2]. Avec une

[1] Cf. la note précédente, et le passage des *Acta Archelai* cité dans notre première partie, p. 573.

[2] Telle était la règle pour les «élus», au lieu que les «auditeurs» ne jeûnaient que le dimanche; sur ce jeûne du dimanche, cf. *infra*, texte n° VIII. Dans le *Khuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 295), il est prescrit aux auditeurs «en un an, pendant cinquante jours, à la façon des élus purs, ... de célébrer assis un *vosnti*». M. Gauthiot (*Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens*, dans *J. A.*, juillet-août 1911, p. 51) a bien montré que *vosnti* répondait à une des nombreuses formes prâcrites correspondant au sanscrit *upavasatha*, «jeûne», et a rappelé que ces «cinquante jours» étaient conformes à l'indication des sources arabes selon lesquelles les «auditeurs» jeûnaient la septième partie de leur existence. Les «cinquante jours», la «septième partie de l'existence des auditeurs», ce sont les cinquante deux dimanches (cf. *infra*, texte VIII) pendant lesquels ils devaient jeûner «à la manière des élus purs», c'est-à-dire observer le même genre de jeûne que les élus, eux, observaient toute l'année (cf. déjà sur ce point Radlov, *Chuastuanit*, p. 39). Ce jeûne des élus consistait à ne prendre dans la journée qu'un repas, sans viande et sans vin, et ce repas avait lieu le soir, au coucher du soleil (cf. *supra*, 1re partie, p. 576, et *infra*, textes n°s XV à XVIII; aussi le texte du *Fihrist*, dans Flügel, *Mani*, p. 97). Il est possible que le dimanche pour les auditeurs et tous les jours, au moins en principe, pour les élus se soient passés à des explications doctrinales dans un bâtiment du temple où se prenait ensuite, le soir, le repas en commun; on s'expliquerait alors que cette salle, la deuxième dans le fragment de Paris, eût reçu le nom de «salle de jeûne et d'explication». En dehors du jeûne du dimanche, les manichéens ont connu, selons certains auteurs occidentaux et selon le *Fihrist*, un jeûne du lundi (cf. Flügel, *Mani*, p. 311-312). Les textes chinois sont muets à ce sujet, mais il nous semble bien qu'on a une indication sur ce «jeûne» dans le *Khuastuanift*, dont l'article 13 est consacré aux prières qui doivent être dites par les auditeurs *ai t(ä)ngri-i künin sayu*, «à chaque jour du dieu de la lune». M. Radlov (*Chuastuanit*, p. 40) a supposé qu'il pouvait s'agir de la nouvelle et de la pleine lune; M. von Le Coq n'a fait aucune remarque sur ce passage; mais on sait l'importance de la semaine planétaire dans le manichéisme (cf. *infra*, p. 161-177); le «jour du dieu de la lune» doit être simplement le lundi. On voit par contre que si les auditeurs, en l'honneur du second luminaire, étaient astreints ce jour-là à certaines prières, ils ne jeûnaient pas, et c'est bien là la solution qui nous paraît le mieux en accord avec l'ensemble des informations concernant les jeûnes manichéens. Le *Fihrist* parle en outre d'un jeûne de sept jours «chaque mois» (Flügel, *Mani*, p. 95); peut-être faut-il en rapprocher les sept *yimki* annuels du *Khuastuanift*; le nom et la chose restent mystérieux. Mais il est certain que les auditeurs étaient

dignité parfaite, ils attendent les aumônes; si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir [à leurs besoins][1]. Ils n'emploient que des auditeurs[2] et n'entretiennent

en outre astreints à un mois entier de jeûne. Ce mois de jeûne est connu de l'auteur du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 97, 315, 333-334), et des indications astronomiques que donne An-Nadim, il semble résulter que ce mois de jeûne se plaçait en janvier-février, précédant ainsi, autant que nous en puissions juger actuellement, la grande fête du Bêma qui commémorait en mars la mort de Màni. Or il paraît bien que les habitudes des manichéens d'Asie centrale aient été exactement conformes à ces données. Le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 296) prescrit aux auditeurs de «garder un mois de *č(a)χš(a)pt*» chaque année; en principe, *čaχšapat* est dérivé de *çikṣāpada*, et désigne les «dix préceptes» ou «dix défenses» aussi bien dans le manichéisme que dans le bouddhisme (cf. *supra*, 1re partie, p. 574), mais il est non moins certain que le «mois de *č(a)χš(a)pt*» était devenu dans le manichéisme d'Asie centrale la désignation du mois de jeûne. Or, dans la liste des noms de mois ouigours qui a été conservée par Ulugh Beg, le douzième mois est appelé جقشاباط اي *č(a)qšābāṭ āi*, «mois de *č(a)χš(a)pt*». Sans doute, comme on le verra plus loin (*infra*, texte XXXIX), cette liste de mois paraît bien s'inspirer des habitudes chinoises; il n'en demeure pas moins que le douzième mois ouigour, correspondant au douzième mois chinois et se plaçant par suite en janvier-février, porte le nom de «mois de jeûne», identique à celui du mois de jeûne dans le *Khuastuanift* et en accord, au point de vue de sa date de janvier-février, avec les indications du *Fihrist*. Il semble donc bien probable que le nom même du mois ouigour dans Ulugh Beg soit un témoin de l'ancien mois de jeûne par lequel les manichéens de Tourfan terminaient sans doute leur année.

(1) Les auditeurs apportaient aux élus leur nourriture; ce sont là les «aumônes» dont il s'agit. Il ne semble donc pas qu'en principe les élus, comme les religieux bouddhistes, soient allés mendier; ils ne le faisaient, d'après le texte même que nous traduisons, que si les offrandes ne venaient pas spontanément. Cette tournée, quand elle avait lieu, ne devait donc se faire que le soir, vers le coucher du soleil. Mais les religieux ne consommaient pas immédiatement et sur place la nourriture qu'ils recueillaient ainsi. Les prescriptions énoncées dans le traité que nous avons traduit le spécifient : «Dans l'endroit où ils s'arrêtent, s'ils reçoivent des aumônes, ils n'en font point un usage privé, mais ils les remettent à la grande assemblée»; «les aumônes qu'ils reçoivent, ils en font une œuvre méritoire à l'usage de tous» (cf. *supra*, 1re partie, p. 573, 582). Nous avons signalé, dans les notes relatives à ces passages, que les textes manichéens turcs distinguaient sept sortes d'aumônes, sur lesquelles nous n'avons aucun renseignement.

(2) 聽人 *t'ing-jen*. C'est l'équivalent exact du 聽者 *t'ing-tchö* qui est employé dans le traité manichéen de Pékin, où il est dit : «Ils obtiennent

ni esclaves masculins ou féminins, ni animaux domestiques des six sortes[1], ni autres êtres (*mot à mot* objets) contraires à la religion.

«Dans chaque temple il y a trois élus en chef[2] (qui sont) :

«1° Le *a-fou-yin-sa*, dont le nom signifie le chef [de la récitation] des hymnes et des vœux[3]; il s'occupe spécialement des choses de la religion.

«2° Le *hou-lou-houan*, dont le nom signifie le chef de la doctrine religieuse[4]; il s'occupe spécialement de récompenser et d'encourager.

constamment que les auditeurs, avec respect, leur fassent des offrandes» (cf. *supra*, 1re partie, p. 582, et aussi, pour le témoignage de saint Augustin qui fut lui-même «auditeur», p. 539); l'inscription de Karabalgasoun donne l'expression synonyme 聽士 *t'ing-che* (cf. *infra*, texte IX).

(1) Les six catégories d'animaux domestiques sont une classification purement chinoise.

(2) 詮簡 *ts'iuan-kien*. Sur l'explication de ce terme, cf. *supra*, 1re partie, p. 539.

(3) 阿拂胤薩 *a-fou-yin-sa* (*'a-fhwyt [ou fhwyr]-'in-sat [ou sar]). M. Gauthiot a étudié dans le *Journal asiatique* (*Quelques termes techniques*, p. 59 et suiv.) les trois titres de dignitaires manichéens qui sont ici donnés en transcription et en traduction. Il a restitué le premier en un pehlvi *'fwrynsr*. Cette restitution est absolument certaine, car *'fwryn*, pers. آفرين, signifie «louange, bénédiction», et *sr* (*sar*), pers. سر, signifie «tête, chef», tout comme le 首 *cheou* de la traduction chinoise.

(4) 呼嚧喚 *hou-lou-houan* (*χu-lu-χwan). M. Gauthiot a rétabli le pehlvi *xrwxw'n*, qui se rencontre dans Müller, *Handschr.*, p. 62, et est confirmé par une forme sogdienne correspondante *xrwḥxw'n* (Müller, *Handschr.*, p. 92). L'équivalence phonétique est absolue, et la restitution ne prête pas au doute. Mais la traduction de «chef de la doctrine religieuse», que donne le chinois, est une paraphrase; *xrwxw'n* signifie en réalité «celui qui fait retentir l'appel [à la prière]». Quant à l'explication que M. Gauthiot avait proposée d'abord pour مشمّس qui semble être dans le *Fihrist* le grade correspondant au *xrwxw'n*, il y a renoncé pour revenir au rapprochement, d'ailleurs ancien, avec le شمّاس «diacre» des Arabes chrétiens. En effet, M. Marquart avait levé, entre temps, la difficulté de sens en signalant dans une lettre que le *diacre* était dans l'ancienne église le *successeur présomptif de l'évêque* et qu'en Arménie եպիսկոպոսացուք = *diacres*. Cf. la communication de M. Huart à la Société asiatique (*J. A.*, janv.-févr. 1912, p. 229-230).

« 3° Le *ngo-houan-kien-sai-po-sai* dont le nom signifie le préposé au mois[1]; il s'occupe spécialement des offrandes et des aumônes.

« Tous [les religieux] doivent se conformer aux ordres [de ces trois supérieurs] et n'ont pas le droit d'agir à leur guise.

« VI. *Règles pour entrer en religion.*

« D'abord [il faut] discerner les deux principes[2].

« Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela, comment [pourrait-il] mettre en pratique [la doctrine]?

« Ensuite [il faut] comprendre les trois moments [qui sont] :

« 1° Le moment antérieur;

« 2° Le moment médian;

« 3° Le moment postérieur.

(1) 遏換健塞波塞 *ngo-houan-kien-sai-po-sai* (*'at* [ou *'ar*]-*γwan-g'an-syk-pwa-syk*). Pour la traduction de 月直 *yue-tche* par « préposé au mois », cf., dans la hiérarchie bouddhique chinoise, le titre de 直歲 *tche-souei*, « préposé à l'année », qui s'appliquait au moine chargé de diriger les occupations pendant une année (*Bukkō-jiden*, sous le mot 直); la langue officielle moderne emploie dans ce sens 值 *tche*. M. Gauthiot a proposé de restituer **'rw'ngānsāh pāsak*, qui signifierait « surveillant de la récitation du prêche ». Ces formes sont possibles, mais théoriques. **Pāsak*, aboutissement régulier de **pāθraka*, nous paraît à peu près sûr. Pour la première partie du mot, il faut attendre que d'autres documents viennent confirmer la restitution; mais les correspondances phonétiques qu'elle suppose sont très normales (en particulier pour *γw* transcrivant simplement *w*, cf. *infra*, p. 166, 167, 175).

(2) Cette section traite des « deux principes » (二宗 *eul-tsong*) et des « trois moments » (三際 *san-tsi*); ces deux expressions ont résumé pour les Chinois l'essentiel de la doctrine manichéenne. L'exposé qui en est fait ici est parfaitement clair, et se suffit à lui-même. Mais les Chinois ont connu deux œuvres manichéennes essentielles, intitulées le *Livre des deux principes* et le *Livre des trois moments*; leur importance est telle que nous leur consacrerons un paragraphe spécial à la suite du texte traduit du *Houa hou king*. C'est là que nous réunirons les renseignements que d'autres sources fournissent sur les *eul-tsong* et les *san-tsi*.

« Dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres; il existe seulement, à part l'une de l'autre, la lumière et l'obscurité; la nature de la lumière est la sagesse; la nature de l'obscurité est la sottise[1]; dans tout leur mouvement et dans tout leur repos, il n'est aucun cas où ces deux principes ne s'opposent.

« Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière; elle se donne libre carrière pour la chasser; la clarté vient et entre dans l'obscurité, et s'emploie tout entière pour la repousser[2]. Par la « grande calamité »[3], on a le dégoût [qui fait qu'on veut] se séparer du corps; dans la « demeure enflammée »[4], on fait le vœu [par lequel] on cherche à s'échapper. On fatigue le corps pour sauver la nature [lumineuse]; la sainte doctrine est fermement établie. Si on faisait du faux le vrai, qui oserait écouter les ordres [reçus]? Il faut bien discerner, et chercher les causes qui délivrent[5].

« Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion[6] sont achevées; le vrai et le faux sont retournés chacun à sa ra-

(1) Cf. *supra*, 1re partie, p. 556, où il est question du démon de la convoitise (qui dans ce texte répond à Ahriman, le « démon primitif » de l'obscurité), et de « la sottise qui lui appartient en propre ».

(2) 委質推移. Le sens propre de *wei-tche* est un peu douteux; mais il s'agit évidemment ici des éléments lumineux qui sont entrés en lutte avec la matière. Cf. *supra*, 1re partie, p. 514 et suiv.

(3) Il doit y avoir ici une allusion au *Tao tö king*, § 13 : « Ce qui me rend sujet à une grande calamité, c'est que j'ai un corps » (cf. LEGGE, *Texts o Taoism*, I, 56). C'est une « allusion littéraire » courante de dire que Lao-tseu a appelé le corps la « grande calamité » (大患 *ta-houan*).

(4) 火宅 *houo-tchai*. Le membre de phrase précédent s'inspirait du taoïsme; cette expression-ci est empruntée au bouddhisme. L'homme vit dans les trois mondes au milieu de la souffrance comme quelqu'un qui se trouverait dans une maison embrasée et qui chercherait à s'échapper; cf. *Bukkō-jiden*, *s. v.* 火.

(5) Pour cette dernière phrase, cf. la première phrase du traité manichéen de Pékin (*supra*, 1re partie, p. 508).

(6) 教化 *kiao-houa*; nous avons donné aux deux mots leur valeur propre, mais ils se combinent en une expression usuelle qui marque l'œuvre de transformation produite par la civilisation.

cine[1]; la lumière est retournée à la grande lumière; l'obscurité, de son côté, est retournée à l'obscurité amassée. Les deux principes sont reconstitués; tous deux se sont restitués [ce qu'ils tenaient l'un de l'autre][2].

«Ensuite on considère les quatre corps paisibles de la Loi.

«Les quatre corps de la Loi... [3]»

LE *HOUA HOU KING*.

C'est à propos du manichéisme que l'attention a été appelée sur le 化胡經 *Houa hou king* (ou *Livre saint de la conversion des Hou*), relatant les voyages fabuleux de Lao-tseu dans les pays d'Occident, où il convertissait les Hou, c'est-à-dire les populations d'Asie centrale. Un texte de Hong Mai (XIIe siècle), reproduit dans un ouvrage de la deuxième moitié du XIIIe siècle (cf. *infra*, texte n° XLVI), disait que les membres du 明敎會 Ming-kiao-houei, c'est-à-dire de l'Association de la Religion de la Lumière, appelaient leur «Buddha» Mo-mo-ni; ils se réclamaient, ajoutait Hong Mai, du *Livre saint de la conversion des Hou*, selon lequel Mo-mo-ni, prince héritier dans le pays de Sou-lin, s'était fait religieux, etc. Telle qu'on la connut alors, l'histoire du *Houa hou king* peut se résumer comme suit. Au début du IVe siècle, un taoïste nommé 王浮 Wang Feou composa le *Houa hou king* en un chapitre, qui, dans la deuxième moitié du VIIe siècle ou peut-

(1) 歸根 *kouei-ken*. L'expression peut avoir une valeur technique dans le manichéisme, mais elle existe en dehors de lui, et constitue même le titre du § 16 du *Tao tö king*.

(2) Traduction hypothétique. Le texte a 二宗各復兩者交歸.

(3) La suite manque. Nous ignorons absolument ce que sont ces «corps de la Loi»; l'expression «corps de la loi» existe dans le bouddhisme chinois, où elle traduit exactement le sanscrit *dharmakāya*; par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, elle y est mise en rapport, dans une de ses acceptions, avec la quatrième sphère des *buddhakṣetra*, qui est celle du calme et de la lumière (cf. EITEL, *Handbook of Chinese Buddhism*, sous ces deux mots).

être seulement au VIIIe, est développé en dix ou onze chapitres. Dès 520 ou 523, le débat s'engage entre bouddhistes et taoïstes au sujet de ces voyages de Lao-tseu en Occident. L'empereur Kao-tsong proscrit le *Houa hou king* en 668, mais les taoïstes obtiennent pour lui un édit de tolérance en 696. Dès ce moment, des artistes célèbres avaient illustré ces voyages fabuleux. Un nouvel édit de proscription promulgué en 705 ne paraît pas avoir été bien strictement appliqué, et vers la fin des Song, au XIIIe siècle, toute une littérature taoïque apocryphe s'est constituée autour du *Houa hou king* et des 81 scènes de « conversion » (ou de « transformation ») qui lui sont maintenant associées. Mais la jeune dynastie mongole s'appuie sur le clergé bouddhique. Le lama 'Phags-pa est chargé d'examiner la question du *Houa hou king*; il conclut naturellement à une condamnation. Une proscription de 1258 est aggravée par des édits de 1281 et de 1285. Depuis lors, les textes étaient muets sur le compte du *Houa hou king*; cet apocryphe fameux semblait perdu à jamais [1].

Nous avions cependant le moyen de contrôler, au moins en partie, le témoignage de Hong Mai. Les chroniqueurs bouddhistes du XIIIe et du XIVe siècle, en réfutant le *Houa hou king*, nous en ont conservé des citations copieuses. Nous savions ainsi que, parmi les 81 scènes de conversion, l'une, la 34e, faisait de Lao-tseu le Buddha, fils de Māyā, et que ce Buddha avait reçu de ses disciples le nom de 末牟尼 Mo-meou-ni, ce qui semblait être un nom propre, mais pouvait s'interpréter, à la

[1] Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans une discussion au sujet des textes historiques concernant le *Houa hou king*. Nous nous bornons donc à résumer les renseignements que, l'un et l'autre, nous avons groupés dans des travaux antérieurs (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 318-327; VI, 377-385; *T'oung Pao*, II, v, 375-385; II, VI, 539-542). Un Japonais, M. Kuwabara Shitsuzō, a publié une étude sur le *Houa hou king* dans le 9e numéro (décembre 1910?) de la revue 藝文 *Geibun* de l'Université de Kyōto; mais nous n'avons pas eu ce travail entre les mains, et ne le connaissons que par *B. E. F. E.-O.*, X, 732.

rigueur, comme signifiant «le dernier *muni*». Par les mêmes sources nous connaissions une autre scène, la 42ᵉ, où Lao-tseu devenait un «Buddha» appelé 末摩尼 Mo-mo-ni, c'est-à-dire portant exactement le nom qui était indiqué au XIIᵉ siècle par Hong Mai[1]. Enfin, tout récemment, M. Herbert Mueller a signalé un ouvrage taoïque, le 金闕玄元太上老君八十一化圖說 *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo*, qui, sans être le *Houa hou king*, se rattache à lui étroitement, et où des figures illustrent les 81 scènes de conversion attribuées à Lao-tseu : on retrouve dans une des scènes le nom de Mo-mo-ni[2].

[1] Cf. *infra*, à la suite du texte tiré du *Houa hou king*.

[2] Cf. Herbert Mueller, *Ueber das taoistische Pantheon der Chinesen*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1911, p. 408-411. L'ouvrage taoïque en question occupe deux fascicules et se trouve dans la bibliothèque du Museum für Völkerkunde de Berlin (I. D. 7178); l'édition a été publiée en 1598; extérieurement, le livre affecte la forme oblongue que le *Canon taoïque* a empruntée aux éditions chinoises du *Tripiṭaka*. M. Mueller ne donne guère d'autres indications bibliographiques. Mais l'un de nous, grâce à l'obligeance de M. Mueller, a vu un instant le texte à Berlin. Le titre général de l'ouvrage est 太上道德經註解 *T'ai chang tao tö king tchou kiai*; c'est à la suite de ce titre qu'il est dit que l'ouvrage fut réimprimé (重刋 *tch'ong-k'an*) en 1598 aux frais de 解永 Hiai Yong. Les feuillets sont divisés horizontalement en deux parties. La partie inférieure est occupée par le *Tao tö king*, avec commentaire. A la partie supérieure se trouve le *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo*, où chaque scène figurée est accompagnée d'une notice. Au début de ce texte de la partie supérieure, on lit : 薄關清安居士令狐璋編修。太華山雲臺觀通微道人史志經引經, c'est-à-dire : «Le *ts'ing-ngan-kiu-che* de Po-kouan, Ling-hou Tchang, a compilé [l'ouvrage]; le *t'ong-wei-tao-jen* du Yun-t'ai-kouan du T'ai-houa-chan, Che Tche-king, a cité le livre saint.» Autrement dit, la série des scènes aurait été mise en ordre par le laïc Ling-hou Tchang, et le religieux taoïste Che Tche-king y aurait joint les passages correspondants tirés sans doute du *Houa hou king*. On remarquera que l'année de la réédition, 1598, est précisément celle où fut achevée l'édition du *Canon taoïque* qui se trouve à la Bibliothèque nationale (cf. *T'oung Pao*, II, XIII, 126). Il ne semble pas cependant qu'aucune œuvre analogue se trouve actuellement dans le *Canon taoïque*, ni s'y soit par suite trouvée à la fin du XVIᵉ siècle. Sans avoir besoin de noms d'auteurs, le contenu seul de l'ouvrage de Berlin suffirait à nous faire supposer que c'est là,

Mais nous avons aujourd'hui mieux que ces citations isolées ou que cette compilation relativement tardive. Une fois de plus, la grotte de Touen-houang nous a valu des richesses inespérées. L'un d'entre nous y a retrouvé en entier, sauf une petite lacune initiale, les chapitres 1 et 10 du *Houa hou king* tel qu'il existait sous les T'ang, et a signalé immédiatement, dans le chapitre 1er, le texte même que Hong Mai avait eu en vue au XIIe siècle[1]. Ces deux chapitres ont été publiés à Pékin, à la fin de 1909, dans le *Touen houang che che yi chou* et à Changhai, en 1910, dans le *Che che pi pao*. Depuis lors, nous avons retrouvé, tant dans les manuscrits du Dr Stein que dans les nôtres, d'autres portions du *Houa hou king*[2]. Mais

plus ou moins altéré peut-être, le 八十一化圖 *Pa che yi houa t'ou* que les bouddhistes dénonçaient à côté du *Houa hou king* en 1255. Mais nous pouvons préciser davantage. En 1265, le moine 祥邁 Siang-mai consacra, par ordre impérial, un ouvrage spécial à la réfutation du *Houa hou king* et du *Pa che yi houa t'ou*; cet ouvrage fut ensuite triplé par l'addition de pièces s'échelonnant jusque vers 1290, et c'est ainsi que fut formé le *Pien wei lou* actuel (Nanjio, n° 1607), dont il sera question un peu plus loin. Or, dans sa préface, datée de 1265, Siang-mai, après avoir critiqué K'ieou Tch'ou-ki et 李志常 Li Tche-tch'ang, deux taoïstes bien connus du début du XIIIe siècle, ajoute : «Ling-hou Tchang compila le premier des propos mensongers; Che Tche-king accrut encore son texte hérétique. Imitant les 82 châsses (? 龕 *k'an*) du Tathāgata, ils firent les 81 conversions de Lao-tseu.» Ce passage nous paraît décisif. La mention de ces deux auteurs auprès de K'ieou Tch'ou-ki et de Che Tche-king amène à les placer en 1200-1250 environ; la forme du nom de Che Tche-king rentre bien d'ailleurs dans les habitudes de l'onomastique taoïque à cette époque. Enfin, il devient certain que c'est bien le *Pa che yi houa t'ou* du XIIIe siècle qui, plus ou moins modifié peut-être, a été retrouvé en une édition de 1598 à Berlin. Dans ce texte de Berlin, et pour autant qu'il nous ait apparu au cours d'un examen très rapide, les dernières «scènes» se rapportent à la fin du IXe siècle. C'est là une date trop basse pour qu'elles aient pu être empruntées à la rédaction du *Houa hou king* en 10 chapitres. Ling-hou Tchang et Che Tche-king ont donc eu d'autres sources, avec lesquelles ils ont peut-être pris d'ailleurs des libertés assez grandes; on verra plus loin qu'ils ne se sont pas gênés pour altérer un texte qu'ils tiraient du *Houa hou king*.

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 517.

(2) L'un des manuscrits du Dr Stein, qui contient le chapitre 1er du *Houa hou king*, permet de combler en partie la lacune initiale de notre manuscrit.

l'étude en doit être remise au jour où on entreprendra un travail d'ensemble sur ce texte. Nous nous bornons à reproduire et à traduire ici le passage du chapitre 1er qui intéresse spécialement le manichéisme[1]. Lao-tseu expose à ses auditeurs une série de ses avatars futurs, et ajoute : 後經四百五十餘年。我乘自然光明道氣從眞寂境飛入西那玉界。蘇鄰國中降誕王室示爲太子。捨家入道。號末摩尼。轉大法輪。說經誡律定慧等法乃至三際及二宗門。教化天人。令知本際上至明界。下及幽塗。所有衆生皆由此度。摩尼之後年垂五九。金氣將興我法當盛。西方聖象衣彩自然來入中洲是効也。當此之時黃白氣合。三教混齊同歸於我。仁祠精舍接棟連甍。翻演後聖大明尊法。中洲道士廣說因緣。爲世舟航大弘法事。動植含氣普皆救度。是名總攝一切法門. «Ensuite, après plus de quatre cent

Un autre des manuscrits du Dr Stein contient une recension différente, intitulée 太上靈寶老子化胡妙經 *T'ai chang ling pao lao tseu houa hou miao king*, qui ne paraît avoir été qu'en un chapitre. Mais il ne semble pas qu'on puisse l'identifier au *Houa hou king* primitif de Wang Feou, car on n'y retrouve pas les citations du *Houa hou king* qui nous ont été conservées dans des œuvres du VIe siècle, et qui faisaient par suite partie du *Houa hou king* avant qu'on l'eût, au VIIe ou au VIIIe siècle, porté d'un chapitre à dix.

(1) Le manuscrit original porte à la Bibliothèque nationale le timbre Don coll. Pelliot, 4502, mais n'est pas encore entré au catalogue. Dans l'édition du *Touen houang che che yi chou*, le passage se trouve aux fol. 4 v°-5 r°. Le manuscrit, sur papier jaune pâle, a été remonté à Pékin en 1909. L'écriture, assez soignée, paraît être des environs de l'an 800. Le début du passage que nous donnons ici a déjà été traduit par M. Herbert Mueller, *loc. laud.*, p. 410. Mais M. Herbert Mueller, s'en tenant à la lettre de ce passage, l'a mis entièrement au passé. Le plus souvent, et c'est le cas ici, les temps ne sont pas indiqués en chinois, et résultent du contexte. D'après ce qui précède, Lao-tseu, en 1028 avant notre ère, a quitté la Chine, et se trouve à la ville de P'i-mo dans le royaume de Khotan; là il rassemble les dieux, les génies et les rois de plus de 80 royaumes d'Asie centrale; c'est à eux qu'il annonce ses avatàrs futurs. Il est inutile d'insister sur l'absurdité de la chronologie et de la mise en scène.

cinquante ans [1], monté sur une vapeur de *tao* d'un éclat spontané, je quitterai le domaine du Vrai et du Calme [2], et, en volant, je pénétrerai sur le territoire précieux de Si-na [3]. Dans

(1) Il serait vain de chercher ici une indication chronologique précise. Dans l'avatâr précédent, Lao-tseu a été le maître de Confucius (551-479 av. J.-C.). Il faut seulement retenir que, pour les auteurs du *Houa hou king* en 10 chapitres, Mâni est le plus récent et le dernier avatâr de Lao-tseu.

(2) 眞寂境 *tchen-tsi-king*. Peut-être cette expression a-t-elle dans la cosmogonie taoïque une valeur précise que nous ne connaissons pas encore. Tout ce texte, depuis «monté sur une vapeur...» jusqu'à «on m'appellera Mo-moni» inclusivement, est cité par Hong Mai dans la seconde moitié du XIIe siècle, presque littéralement (cf. *infra*, texte n° XLVI); Hong Mai a supprimé toutefois le «domaine du Vrai et du Calme».

(3) 西那玉國 *si-na-yu-kouo*, mot à mot «le royaume de jade de Si-na». Nous prenons «jade» au même sens figuré de «précieux» qu'on lui donne dans 玉女 *yu-niu*, «fille de jade», 玉皇 *yu-houang*, l'«Empereur de jade». Le royaume de Si-na apparaît dans les légendes taoïques du cycle de Si-wang-mou. Le *P'ei wen yun fou* le signale dans le 西王母傳 *Si wang mou tchouan*; il indique en outre un passage du 雲笈七籤 *Yun ki ts'i ts'ien* (WIEGER, *Canon taoïste*, n° 1020) où le nom de Si-na voisine avec celui du mont 鬱察 Yu-tch'a. Dans un manuscrit de Touen-houang (Bibl. nat., Don 4502, Coll. Pelliot, Inv. n° 2602), écrit en 718, et qui contient le chapitre 29 du 无上秘要 *Wou chang pi yao* (cf. WIEGER, *Canon taoïste*, n° 1124), la scène se passe au mont Yu-tch'a du royaume de jade de Si-na. Il en est de même dans la sorte de *Décalogue* que constitue le ms. n° 2461 (à rapprocher de WIEGER, *Canon taoïste*, nos 341 et 454?). Dans le fabuleux 洞冥記 *Tong ming ki*, faussement attribué à 郭憲 Kouo Hien des Han et qui paraît remonter au milieu du VIe siècle (cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 237), 東方朔 Tong-fang Cho est censé, en 103 av. J.-C., revenir du 西那汗國 *si-na-han-kouo*, ou royaume de Si-na-han, qui ne doit pas être sans rapports avec le «royaume de jade de Si-na» (éd. des «Cent philosophes», chap. 2, fol. 32). C'est sans doute en raison de ces traditions taoïques sur le pays fabuleux de Si-na que les Juifs de K'ai-fong-fou, dans leur inscription de 1663, ont transcrit par ces mêmes caractères Si-na le nom du Sinaï, tout comme ils adoptaient le terme courant 羅漢 *lo-han* (= *arhat*) pour la transcription abrégée d'Abraham (cf. TOBAR, *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou*, p. 65-66). Enfin c'est quelque modification arbitraire de ce nom qui a probablement donné naissance au 西方綠那玉國 *si-fang-lu-na-yu-kouo* que le P. Wieger (*Canon taoïste*, p. 20) a rencontré dans un ouvrage taoïque, et qu'il a rendu par «pays des Lu-na-yu d'Occident»; il supposait en outre que Lu-ya-nu pouvait transcrire le nom des Romains. Mais, au temps où on eût pu connaître en Chine le nom des Romains, le mot 綠 *lu* se prononçait avec

le royaume de Sou-lin[1], je descendrai naître dans le palais royal, et me manifesterai comme prince héritier. Je quitterai ma famille et j'entrerai en religion; on m'appellera Mo-mo-ni[2].

une gutturale finale, et on voit par le parallèle de Si-na que *yu*, «jade», ne fait pas partie du nom; le rapprochement nous paraît donc à écarter.

[1] Le nom du royaume de 蘇鄰 Sou-lin reparaîtra plus loin dans le texte de Hong Mai (*infra*, texte n° XLVI), qui le cite dans le présent passage du *Houa hou king* et dans une poésie apocryphe faussement attribuée à Po Kiu-yi. On le trouvera également dans un passage du *Houen yuan cheng ki*, qui ne s'inspire pas seulement du *Houa hou king*. Il n'est pas connu par ailleurs. Évidemment, on pourrait supposer qu'il y a là un terme fantaisiste de la nomenclature taoïque. Le contexte nous paraît cependant autoriser une autre hypothèse. Le nom de Suristān est connu pour désigner la région de Séleucie et de Ctésiphon (cf. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 15, n. 3). Il est donné par Hiuan-tsang sous la forme 蘇剌薩儻那 Sou-la-sa-t'ang-na (cf. *Mémoires*, trad. Julien, II, 178), et par le *Sin t'ang chou* sous la forme 蘇利悉單 Sou-li-si-tan (cf. *T'oung Pao*, II, v, 74). Mais °*stān* ne fait naturellement pas partie essentielle du nom. Le *Pei che* (chap. 97, fol. 7 v°) dit que le royaume de Po-sseu (Perse) a pour capitale la ville de 宿利 Sou-li; le mot *sou* est en principe un ancien **suk*, mais assez irrégulier; il y a aussi trace de **su*, et les deux rimes coexistent aujourd'hui. Le nom de cette même ville de Perse est d'ailleurs orthographié 蘇藺 Sou-lin dans le texte parallèle du *Souei chou* (chap. 83, fol. 7 v°), c'est-à-dire avec le même caractère *sou* qui est employé dans le texte du *Houa hou king* et n'a jamais comporté de gutturale finale (cf., sur les formes du *Pei che* et du *Souei chou*, Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 198; M. Hirth y révoque en doute, à bon droit, l'identification de Sou-li ou Sou-lin et de Suse, à laquelle avait songé Bretschneider, mais sans mettre lui-même en avant une autre équivalence). Rien ne s'oppose donc phonétiquement à l'équivalence historique certaine du Sou-li = Sūri[stān]. Du *Pei che*, le nom a passé dans la nomenclature qui fut rétrospectivement imposée sous les T'ang aux pays d'Occident (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 69). Or il n'y a pas de doute que tout notre texte n'identifie Lao-tseu à Mâni. Albīrūni qualifie Mâni de «Babylonien», mais Al-Murtaḍā précise davantage, et l'appelle السُّرِيانى As-suryānī, l'homme du Suristān (cf. Kessler, *Mani*, p. 346, 350). Il semble donc bien qu'on doive retrouver aussi le Suristān dans le Sou-lin du *Houa hou king*.

[2] 末摩尼 *mo-mo-ni* (**mwat* [ou *mwar*]-*ma-n'i*). Dès 1904, l'un de nous (*B. E. F. E.-O.*, IV, 760) a proposé de voir dans Mo-mo-ni un original Mār Māni, le «seigneur Mâni», que M. F. W. K. Müller venait de retrouver dans les manuscrits pehlvi de Tourfan; cette restitution a été généralement acceptée.

Je ferai tourner la roue de la grande Loi[1]. J'exposerai les défenses et les prescriptions des livres saints, ainsi que les méthodes de contemplation, de sagesse, etc., et je pousserai jusqu'à [exposer] les doctrines des trois moments et des deux principes[2]. J'enseignerai les dieux et les hommes, et leur ferai savoir que le moment présent, par en haut, touche au domaine de la Lumière, et, par en bas, atteint les voies des ténèbres[3]. Tout ce qu'il y a d'êtres vivants sera par là sauvé[4].

La forme Mo-mo-ni, au lieu de Mo-ni (Mâni) seul, apparaît encore dans deux textes qu'on trouvera plus loin (cf. *infra*, textes n^{os} V et VIII). Ces deux autres textes datent de la seconde moitié du VIIIe siècle, et l'emploi de la forme Mo-mo-ni chez eux comme dans le *Houa hou king*, au lieu de la forme Mo-ni qui prévaut ensuite, n'est pas sans importance pour dater la recension qui nous occupe ici. Comme il a été dit plus haut, le nom de Mo-mo-ni reparaît dans la quarante-deuxième scène du *Pa che yi houa t'ou*, aussi bien dans les citations qu'en fait le *Pien wei lou* que dans l'édition de 1598 signalée par M. Herbert Mueller. Mais il est certain qu'il s'est introduit dans cette scène tardivement. Le texte même de cette scène, tel qu'on le trouvera dans l'article de M. H. Mueller (p. 410), est emprunté littéralement à un passage du chapitre 1er de notre *Houa hou king* (édition du *Touen houang che che yi chou*, fol. 4 r°), sauf que le nom de Mo-mo-ni ne figure pas dans la rédaction originale. Par contre le *Pa che yi houa t'ou* ne mentionne pas la scène de la naissance au royaume de Sou-lin, à propos de laquelle le *Houa hou king* nomme justement Mo-mo-ni. Il semble donc clair que l'auteur du *Pa che yi houa t'ou* a pris le nom de Mo-mo-ni dans un passage où il était à sa place, mais que lui laissait de côté, pour le mêler à une scène où il n'avait que faire. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, c'est encore la version véritable du *Houa hou king*, et non celle du *Pa che yi t'ou*, que connaît et que cite Hong Mai à propos de Mo-mo-ni. Ce serait là un nouvel indice, s'il en était besoin, pour placer après 1200 la compilation du *Pa che yi houa t'ou*.

(1) L'expression est empruntée au bouddhisme.

(2) Les «trois moments» et les «deux principes» sont caractéristiques du manichéisme. Cf. *supra*, la traduction du fragment manichéen de Paris, et *infra*, le paragraphe consacré aux «livres saints» des deux principes et des trois moments.

(3) Sans être peut-être d'une rédaction très orthodoxe au point de vue manichéen, cette phrase doit faire allusion au moment actuel, qui est le moment «médian», et où la lumière et l'obscurité sont mélangées. Cf. *supra*, p. 115, et *infra*, p. 138.

(4) Ici s'arrête ce qui, dans le *Houa hou king*, concerne uniquement Mâni.

Et après Mo-ni (Mâni), quand il sera tombé cinq [fois] neuf années[1], la vapeur du métal[2] sera prospère, et ma Loi deviendra florissante. Les saintes images des pays d'Occident, vêtues d'étoffes bigarrées qui naissent spontanément[3], viendront entrer dans le continent central[4]; ce sera là [le signe de] la réalisation. En ce moment-là, les vapeurs jaunes et blanches[5] se réuniront, les trois religions[6] se confondront, et ensemble se réfugieront en moi. Les autels de la bienveillance et les demeures du zèle[7] uniront leurs poutrelles et

Le reste du texte, qui termine le chapitre 1er, annonce le triomphe final de l'enseignement de Lao-tseu. Mais Mâni était son dernier avatâr, et l'on verra facilement que l'influence manichéenne se fait sentir ici jusqu'au bout.

(1) 年垂五九. Notre traduction est très hypothétique. Nous ne croyons pas qu'il faille entendre «cinq [fois] neuf» au sens de quarante-cinq; il s'agit plutôt de quelque comput astrologique ou magique qui donnait une importance spéciale à cinq périodes de neuf années réparties sur un long espace de temps. Mais nous n'avons pas trouvé de texte qui autorise une explication précise. Les deux mentions de *wou-kieou* que fournit le *P'ei wen yun fou* ne paraissent pas avoir de rapport avec notre texte; il ne semble pas non plus qu'il s'agisse ici des périodes de la série de 4,617 ans dont il est question dans *J. A.*, juillet-août 1909, p. 31.

(2) 金氣 *kin-k'i*. Nous traduisons toujours *k'i* par «vapeur»; dans le vocabulaire du taoisme philosophique, *k'i* désigne la matière à l'état diffus, le substratum inorganisé des corps informés. Dans la théorie des cinq éléments, le métal répond à l'Ouest; la prospérité de la vapeur du métal est donc un signe de la prospérité de la loi occidentale, qui est ici celle de Mâni.

(3) 西方聖象衣彩自然... Nous ne pouvons comprendre autrement cette phrase étrange. Peut-être y a-t-il encore là un écho déformé des théories relatives aux vêtements splendides dont des envoyés célestes viennent parer les âmes des justes.

(4) 中洲 *tchong-tcheou*, c'est-à-dire la Chine.

(5) Le sens de ces allusions est douteux. Toutefois il vient d'être question des images d'Occident qui arrivent dans le continent central. Or la couleur de l'Ouest est le blanc, la couleur du centre est le jaune. C'est donc le triomphe de la religion occidentale en Chine qui serait visé ici.

(6) C'est l'expression usuelle pour désigner le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, entre lesquels les Chinois ont souvent tenté un syncrétisme conciliant.

(7) 仁祠 *jen-ts'eu* et 精舍 *tsing-chö*. Les deux expressions s'appliquent en principe au bouddhisme; la première se rencontre déjà dans le *Heou han chou* (chap. 72, fol. 3 r°; cf. *T'oung Pao*, II, vi, 550), à propos du fameux prince

joindront leurs poutres. On traduira et expliquera la loi du dernier saint, du Vénérable de la grande Lumière[1]. Les

Ying de Tch'ou qui «vénérait les autels de la bienveillance du Buddha»; la seconde est l'équivalent constant du sanscrit *vihāra*, «monastère».

(1) 翻演後聖大明尊法. Ce passage soulève une difficulté assez sérieuse; elle se rencontrera à nouveau par la suite, à propos des textes qui parleront de la «religion du Vénérable de la Lumière» ou de la «religion du Vénérable de la Lumière de Meou-ni (Mâni)» (*infra*, textes LI à LIII). Dans le traité de Pékin, il est question du «Vénérable de la Lumière du monde de la Lumière pure» (1re partie, p. 542) et du «Père de la Lumière», qui «est le Vénérable de la Lumière sans supérieur du Monde de la Lumière» (1re partie, p. 556). Il est certain que, dans ces deux cas, le personnage visé n'est autre que le dieu suprême du manichéisme, le Père de la Grandeur de Théodore bar Khôni, celui que les documents pehlvi appellent du nom mazdéen de Zervan. Dans un autre passage, par ailleurs d'interprétation douteuse (1re partie, p. 557), nous avons admis sans réserve que le «grand Saint» pouvait aussi désigner le Père de la Grandeur. Enfin, aux pages 586-587, nous avons supposé que c'était encore le Père de la Grandeur qui était qualifié de «Grand Saint, Vénérable unique dans les trois mondes» et de «Vénérable de la Grande Lumière». Nous penchons aujourd'hui à proposer pour ces deux derniers passages une autre explication. Le traité de Pékin est décidément une œuvre composite, dont les morceaux sont bien tous traduits du pehlvi, mais ont été vraisemblablement mis bout à bout, assez gauchement, en Chine. Un premier morceau s'arrête avant les deux citations des pages 555-556; puis viennent ces citations de deux livres inconnus par ailleurs; enfin un nouveau texte va jusqu'à la fin, peut-être avec quelques modifications dues au reviseur chinois. C'est vers la fin de ce dernier texte que «le grand Saint, le Vénérable unique dans les trois mondes» reparaît, et tout ce morceau, tant par son allure générale que par les épithètes employées, a tout à fait l'air d'être un hymne à Mâni. C'est bien Mâni qui est le «grand guide», le «grand médecin», la «grande mer d'ambroisie», le «pilote habile et sage»; on retrouvera un passage analogue, où Mâni est certainement visé, *infra*, p. 131. Quand ensuite il est dit que «seul le Vénérable de la Grande Lumière peut louer la sainte vertu», il faut alors entendre sans doute que Mâni ne saurait être loué d'une manière adéquate que par lui-même. Car c'est de lui qu'il s'agit, comme nous l'avions déjà supposé, quand il est question (p. 587) du Tathāgata, c'est-à-dire en principe du Buddha : nos textes historiques montreront (*infra*, principalement le texte XLVI) que les manichéens chinois ont employé pour Mâni cette appellation de Buddha; on sait d'ailleurs que Mâni n'est que le dernier envoyé de la Lumière, mais que le Buddha, tout comme Zoroastre et Jésus, sont ses prédécesseurs. Il devient alors possible de comprendre l'épithète de «dernier saint» appliquée ici même, dans le passage du *Houa hou king*, au

maîtres du *tao*[1] du continent central exposeront abondamment les causes primaires et occasionnelles. Ils seront le navire du monde, et ils développeront grandement les choses de la Loi. Tout ce qui respire, les animaux et les végétaux, seront tous sauvés. C'est là ce qu'on [peut] appeler embrasser à la fois tous les systèmes doctrinaux[2]. »

A quelle date peut-on placer ce texte du *Houa hou king*? Il est difficile de se prononcer exactement; nous avons cependant certains éléments d'appréciation. Le *Houa hou king* développé, en 10 chapitres, existait certainement au IXe siècle, puisqu'il est porté au 日本見在書目 *Nihon kenzai-shomoku* de 藤原佐世 Fujiwara no Sukeyo, qui date de 889-897[3]. D'autre part, il donne, dans le chapitre 1er (fol. 2 v°-3 r°), une liste de royaumes d'Asie centrale et de l'Inde qui ne peut être antérieure à la seconde moitié du VIIe siècle, car elle implique l'existence des récits de voyage de Hiuan-tsang et de Wang Hiuan-ts'ö[4]. Un autre passage du chapitre 1er (fol. 1 v°) parle

Vénérable de la Lumière; elle ne se justifierait pas à propos du Père de la Grandeur. Enfin il résulte de là que, lorsque des textes chinois tardifs nous parleront de la «religion du Vénérable de la Lumière», il ne s'agira pas du Père de la Grandeur, mais de Mâni, et ce sera là un simple substitut respectueux de l'expression *meou-ni-kiao*, «religion de Meou-ni (Mâni)», dans les derniers temps du manichéisme chinois, tout comme, dès le VIIIe siècle, ce manichéisme préférait *ming-kiao*, «religion de la Lumière», à *mo-ni-kiao*, «religion de Mâni». Il ne nous semble pas qu'on puisse, sans faire quelque violence au texte, interpréter le passage du *Houa hou king* par «on traduira et on expliquera la loi du Vénérable de la Grande Lumière, qui est [celle prêchée par] le dernier Saint»; ce serait cependant, semble-t-il, la seule solution admissible si, contrairement à notre hypothèse, le Vénérable de la Grande Lumière y était une épithète du Père de la Grandeur, et non de Mâni.

(1) Il s'agit bien des *tao-che* ordinaires, des religieux taoïstes.

(2) Autrement dit, le salut final s'opère dans une conciliation universelle des systèmes.

(3) Sur cet ouvrage, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 333; IX, 401.

(4) Cette liste se retrouve dans le 猶龍傳 *Yeou long tchouan* (sur lequel cf. *infra*, texte n° XLV), Canon taoïque, liasse 248, fasc. 8, fol. 5.

des «neuf luminaires» (九耀 = 九曜 *kieou-yao*), et paraît s'inspirer là d'une théorie astronomique qui, ainsi qu'on le verra par la suite de ce travail (*infra*, p. 160), ne dut pas être connue en Chine avant la fin du VIIe siècle. Mais ce n'est pas à dire que cette recension nouvelle, qui se place ainsi entre la fin du VIIe siècle et le IXe, n'ait rien gardé de l'œuvre primitive. Un certain nombre de fragments de l'ancien *Houa hou king* ont été conservés par le 笑道論 *Siao tao louen* de 甄鸞 Tchen Louan, achevé en 570 [1]; or les éditeurs du *Touen houang che che yi chou* ont déjà signalé qu'un chant inséré au *Siao tao louen* se retrouve dans le chapitre 10 rapporté de Touen-houang [2]. Mais il n'y a pas un seul instant à supposer que le passage sur Mâni remonte aussi haut. Comme on le verra plus loin (texte n° II), la première mention certaine du manichéisme en Chine n'est pas antérieure à 694. Tout montre d'ailleurs que c'est seulement au cours du VIIIe siècle que la religion étrangère fit de sérieux progrès. Si nous rapprochons de la forme Mo-mo-ni (Mār Māni) donnée dans le *Houa hou king* les deux autres mentions de cette forme qui nous sont connues par des textes du VIIIe siècle (textes n^os^ V et VIII), il apparaîtra probable que le *Houa hou king* développé doive se placer vers le même temps, ou du moins que le passage relatif au manichéisme y ait été ajouté à ce moment-là. Par sa seule présence en un texte aussi populaire, il apporte un témoignage important en faveur de la diffusion du mani-

(1) Cf. H. MASPERO, dans *B. E. F. E.-O.*, X, 111; la date de 570 paraît la bonne, malgré certains textes qui marquent un désaccord d'un ou deux ans. Le *Siao tao louen* lui-même, qui comprenait 3 chapitres, ne nous est pas parvenu comme ouvrage indépendant; mais au VIIe siècle, Tao-siuan l'inséra en majeure partie dans son *Kouang hong ming tsi* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1481); c'est à l'œuvre de Tao-siuan que nous nous référons.

(2) Au fol. 6 r° de l'édition du *Touen houang che che yi chou*. Le passage correspondant cité dans le *Siao tao louen* se trouve au chapitre 9 du *Kouang hong ming tsi*, éd. de Kyōto, XXVIII, II, 137 r°.

chéisme en Chine vers le milieu des T'ang. Indirectement, et en empruntant à nouveau au *Houa hou king* le nom de Mo-mo-ni, le *Pa che yi houa t'ou* du XIIIe siècle montre que les taoïstes n'oublièrent pas Mâni de sitôt.

Bien que le texte du *Pa che yi houa t'ou* semble avoir indûment déplacé le nom de Mo-mo-ni qui était cité par le *Houa hou king*, nous croyons devoir donner ici le passage en question; nous l'emprunterons au 辯僞錄 *Pien wei lou*[1]:

第四十二化云。老子入摩竭國。現希有相以化其王。立浮圖教。名清淨佛。號末摩尼 (*la suite n'a plus de rapports avec Mâni*) 。« La quarante-deuxième conversion dit : Lao-tseu entra dans le royaume de Mo-kie (Magadha). Il manifesta des *lakṣaṇa* merveilleux pour convertir le roi. Il établit la loi du Feou-t'ou (Buddha). Il était nommé Ts'ing-tsing-fo (Buddha Pur); on le surnomma Mo-mo-ni (Mâr Mâni)[2]. »

[1] L'un de nous avait déjà cité ce texte dans *B. E. F. E.-O.*, III, 321-322, mais d'après le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, qui a été achevé vers 1344. Le *Pien wei lou* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1607), en 5 chapitres, entièrement consacré à la réfutation du *Houa hou king* et du *Pa che yi houa t'ou*, a été achevé vers 1291, mais la partie que nous citons ici date de 1265 (cf. *supra*, p. 119, note). Le passage en question se trouve au chapitre 2, *Tripiṭ.* de Tōkyō, 露, XI, 63 r°. Le passage correspondant dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai* est au chap. 34, *Tripiṭ.* de Tōkyō, 致, XI, 50 v°. Le texte apparenté du *Kin k'iue hiuan yuan t'ai chang lao kiun pa che yi houa t'ou chouo* a été traduit par M. H. MUELLER, *loc. laud.*, p. 410. Enfin le texte original du *Houa hou king*, chap. 1er, qui, lui, ne nomme pas en ce cas Mo-mo-ni, est au fol. 4 r° de l'édition du *Touen houang che che yi chou*.

[2] Le passage original du *Houa hou king* disait : 次卽南出。至于烏塲。遍歷五天。入摩竭國。我衣素服。手執空壺。置精舍中。立浮屠教。號淸淨佛。令彼刹利婆羅門等而奉事之。以求無上正眞之道。« Ensuite je sortirai vers le sud, et j'arriverai au Wou-tch'ang (Udyāna); je parcourrai les cinq Indes et j'arriverai dans le royaume de Magadha. Vêtu de vêtements blancs, tenant à la main un vase vide, je fonderai des *vihāra* (?), j'établirai la religion du Feou-t'ou (Buddha) et je m'appellerai le Buddha Pur. Je ferai en sorte que *kṣatriya*, brahmanes et autres reçoivent et suivent cette [religion] pour pour-

Le *Pien wei lou* et le *Fo tsou li tai t'ong tsai* nous ont encore conservé un autre passage du *Pa che yi houa t'ou*, où il semble bien qu'on doive aussi, sous une forme altérée, retrouver le nom même de Mâni [1]. Dans le récit de la «trente-quatrième conversion», Lao-tseu s'incarne dans le sein de Māyā, puis se retire dans l'Himâlaya; il finit par réaliser la Voie et par prendre rang parmi les Buddha; ses disciples l'appellent Mo-meou-ni (道成類佛陀衆號末牟尼). Quand cette forme de Mo-meou-ni s'est rencontrée pour la première fois, l'un de nous a accepté de l'interpréter par «le dernier *muni*»; mais c'était un pis-aller, et semblable expression, de construction d'ailleurs un peu bizarre, ne s'est pas réellement retrouvée dans les textes bouddhiques. On verra par nos textes historiques

suivre la Voie véritable sans supérieure.» Voici maintenant, d'après M. Müller, le passage du texte de Berlin : «Le T'ai-chang-lao-kiun (c'est-à-dire Lao-tseu) se rendit dans le royaume de Magadha. Il apparut, avec un vase vide à la main, pour convertir le roi. Il fonda la religion du Buddha; il était nommé Ts'ing-tsing-fo (Buddha Pur) et s'appela Mo-mo-ni (Mâr Mâni). Il fit suivre sa doctrine aux *kṣatriya*, brahmanes et autres». Si on compare ce dernier texte à celui cité dans le *Pien wei lou* et à celui du *Houa hou king*, on voit que la compilation de Berlin est beaucoup plus voisine de l'original que le texte transmis par les recueils de l'époque mongole; mais, tout comme ceux-ci, elle montre l'altération caractéristique qui a fait joindre au nom du Buddha Pur le surnom de Mâr Mâni. Il n'est cependant pas exclu que la rédaction du *Houa hou king* du VIII[e] siècle ait déjà, dans ce même passage, subi une influence manichéenne. M. H. Müller, à la suite de la mention du «vase vide», a ajouté entre parenthèses «ainsi avec le type de Maitreya». Le vase, ou plutôt le vase d'ambroisie, est en effet un «des attributs ordinaires de Maitreya, encore qu'il ne lui soit pas exclusivement réservé» (FOUCHER, *Étude sur l'iconogr. bouddh. de l'Inde*, 1900, in-8°, p. 113); mais la couleur de Maitreya est le jaune ou l'or. D'autre part, on verra plus loin (cf. texte X, note, et textes XLVI, XLVIII) que les textes chinois sont d'accord avec les fresques de Tourfan pour prêter aux manichéens des vêtements blancs. Enfin, sur l'emploi de la cruche d'eau et des vêtements blancs dans le manichéisme et les doctrines dont il s'est inspiré (mazdéisme, sectes gnostiques, mandéisme), cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 100, 340; BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 304.

(1) *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 61 r°; *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. 34, fol. 49 r°. M. H. Mueller ne parle pas d'un passage analogue dans le texte de Berlin; il doit y en avoir un cependant.

IMPRIMERIE NATIONALE.

que, dès les Song et jusqu'aux Ming, Meou-ni, transcription régulière du sanscrit *muni*, est devenu une forme subsidiaire et altérée de Mo-ni, Mâni. Or Mo-meou-ni est à Mo-mo-ni ce que Meou-ni est à Mo-ni. Le passage de la «quarante-deuxième scène» nous a prouvé que les auteurs du *Pa che yi houa t'ou* n'ignoraient pas la forme Mo-mo-ni. Nous inclinons à admettre qu'ils ont tiré Mo-meou-ni de Mo-mo-ni, tout comme on employait autour d'eux la double forme Mo-ni et Meou-ni pour Mâni.

Entre le *Houa hou king*, qui nomme Mo-mo-ni sans doute vers la fin du VIIIe siècle, et le *Pa che yi houa t'ou*, qui reprend le nom dans la première moitié du XIIIe, il faut placer un autre texte taoïque qui ne cite pas Mâni nommément, et où cependant il n'est pas niable qu'il s'agisse de lui. Le *Canon taoïque* contient une série de quatre œuvres sur la vie et les avatârs de Lao-tseu, qui ont été écrites sous les Song par 謝守灝 Sie Cheou-hao [1]. La première et la plus importante d'entre elles est le 混元聖紀 *Houen yuan cheng ki*, en 9 chapitres. Le P. Wieger [2] a signalé que le *Houen yuan cheng ki* était «sinon identique, du moins très semblable» au *Houa hou king*. En réalité, le sujet traité est le même, mais la manière est assez différente, et en tout cas Sie Cheou-hao a eu à sa disposition des sources indépendantes du *Houa hou king*. C'est ce qui apparaît clairement dans le passage où le manichéisme est visé [3].

(1) Une œuvre de Sie Cheou-hao, le 太上實錄 *T'ai chang che lou*, est formellement désignée dans la liste des livres taoïques proscrits en 1281 (cf. *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 65 r°; le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. 34, fol. 51 r°, mentionne le même titre, mais sans indication d'auteur); elle devait traiter du même sujet que celles qui nous sont parvenues; peut-être même la principale de celles qui figurent aujourd'hui au *Canon taoïque* n'est-elle autre que le *T'ai chang che lou* lui-même, qui aurait reparu sous un titre différent.

(2) *Canon taoïste*, n° 762.

(3) Ce passage, dans l'édition de 1598 de la Bibliothèque nationale, se trouve dans la liasse 247, fasc. 5, fol. 5.

Lao-tseu a converti les Hou et est monté au ciel. Puis, la 4ᵉ année du roi Mou, qui était une année *kia-chen* (997 av. J.-C.?), il descendit pour visiter la mer Orientale; quand il arriva au 扶桑 Fou-sang, l'Empereur suprême (大帝) rassembla les immortels de toutes les catégories. Le texte continue ainsi :

復分身降于西海王蘇鄰國。號長生甘露無上醫王大光明使。度化人天神鬼。凡教法所未暨處皆令得度。俄復登天。 «A nouveau, [Lao-tseu] détacha de lui une incarnation [1] et descendit auprès du roi de la mer Occidentale, dans le royaume de Sou-lin [2]. Il fut appelé Rosée d'immortalité, Roi suprême de la médecine, envoyé de la grande Lumière [3]. Il sauva et convertit les hommes, les

(1) L'expression *fen-chen*, «diviser son corps», prise au sens de «s'incarner», est la même qui est employée dans le traité manichéen de Pékin pour les «cinq corps lumineux divisés», c'est-à-dire les cinq éléments lumineux émanés de l'homme primitif. Cf. *supra*, 1ʳᵉ partie, p. 513.

(2) Sans doute le Sūristān; cf. *supra*, p. 122, n. 1.

(3) Le dernier de ces trois termes suffirait, à lui seul, pour attester l'inspiration manichéenne du texte; on a vu par le traité de Pékin que l'Envoyé de la grande Lumière n'est autre que Mâni. Mais les deux autres noms s'appliquent bien à lui également. Le mot que nous avons traduit ici simplement par «rosée» est 甘露 *kan-lou*, mot à mot «rosée douce», qui est l'équivalent usuel du sanscrit *amṛta*, «ambroisie», et, dans les textes des géographes chinois médiévaux, répond aussi à la manne; nous n'avons pas traduit par «ambroisie» parce qu'il y aurait une sorte de pléonasme dans «ambroisie d'immortalité». Les textes manichéens de Tourfan ont montré que les manichéens turcs avaient adopté, pour «ambroisie», le mot iranien *nōš* (persan نوش *nōš*, «ambroisie», = av. *anaoša*, «immortel»; cf. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, p. 26). Mais le mot a également passé et duré dans le turc bouddhique, car l'un de nous a retrouvé *nōš*, employé pour traduire *kan-lou*, dans une inscription bouddhique sino-turque de 1326. Le titre de «roi suprême de la médecine» attribué à Mâni rappelle l'interprétation mystique des offrandes des rois mages qui avait prévalu dans le christianisme oriental. Les rois mages disent à l'Enfant : «Si tu es le Fils de Dieu, prends la myrrhe et l'encens; si tu es un roi, prends l'or; si tu es un médecin, prends les remèdes». Et l'Enfant répond : «Je suis le fils de Dieu; je suis aussi le roi; je suis aussi le médecin» (cf. Müller, *Uigurica*, I, p. 7). Dans le présent texte

dieux, les génies, les démons. Il fit qu'on pût être sauvé dans tous les lieux où la règle de la religion n'avait pas encore atteint. Soudain, il remonta au ciel[1]. »

Il est sans doute encore question du manichéisme dans un autre texte du *Canon taoïque actuel*, le *Yeou long tchouan*; mais l'énumération de sectes qui est donnée là a plutôt un caractère historique que doctrinal; nous mentionnerons ce passage à sa date dans les textes historiques (*infra*, n° XLV).

Enfin, pour apprécier le rôle que joua sous les Song le manichéisme auprès des taoïstes, il ne faut pas oublier qu'au début du XIe siècle, les deux traités essentiels du manichéisme chinois, le *Livre saint des deux principes* et le *Livre saint des trois moments*, furent incorporés au *Canon taoïque*. Avant de passer aux textes historiques proprement dits, nous voudrions grouper les quelques renseignements qui nous sont parvenus au sujet de ces deux livres.

taoïque, on a comme l'écho d'un hymne à Mâni, et, pour s'en convaincre, il suffit d'en rapprocher ce passage du traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 586) : « Alors les *mou-chö* et les autres adorèrent en se prosternant l'Envoyé de la Lumière, ..et lui dirent : .... Il est aussi le grand médecin pour les êtres qui ont en eux une âme; ... il est aussi la grande mer d'ambroisie pour tous les êtres vivants. » En traduisant le traité de Pékin, nous avions supposé que ces épithètes, adressées au Vénérable de la Lumière, visaient le Père de la Grandeur; mais nous avons expliqué un peu plus haut (cf. *supra*, p. 125, n. 1) pourquoi ce Vénérable de la Lumière nous paraissait maintenant être Mâni lui-même; le présent passage vient à l'appui de cette seconde interprétation.

[1] Un écho de la même tradition se retrouve, mais très déformé, dans un des ouvrages de Sie Cheou-hao qui suivent son *Houen yuan cheng ki*, le 太上混元老子史略 *T'ai chang houen yuan lao tseu che lio* (WIEGER, *Canon taoïste*, n° 765; Bibl. nat., *Canon taoïque*, boîte 248, fasc. 2, chap. 1, fol. 5). Il y est dit que Lao-tseu « sortit du 散關 San-kouan pour convertir le royaume de 蘇 Sou; ensuite il arriva aux continents de 流麟 Lieou-lin et autres de la mer occidentale » (○ ○ ○ 復出散關開化蘇國遂至西海流麟等洲). Il ne paraît pas douteux que les noms de Sou et de Lieou-lin ne résultent d'une coupure arbitraire du nom de Sou-lin.

LE *EUL TSONG KING* ET LE *SAN TSI KING*.

Le fragment manichéen de Paris nous a montré que le premier stade de l'initiation pour un futur religieux manichéen était l'intelligence du sens des «deux principes» (二宗 *eul-tsong*), lesquels sont la Lumière (明 *ming*) et l'Obscurité (暗 *ngan*), et la connaissance des «trois moments» (三際 *san-tsi*), lesquels sont le «moment initial», le «moment médian» et le «moment postérieur». Le *Houa hou king* connaît également les «deux principes» et les «trois moments» de Mâr Mâni. Déjà le traité de Pékin avait parlé du «sens des deux principes»[1]. Au XIIe siècle, un texte de Hong Mai (n° XLVI) donne des «deux principes» la même définition que le fragment de Paris, et explique de manière analogue les «trois moments» comme «le passé», «le présent» et «l'avenir». L'inscription de Karabalgasoun, qui doit se placer entre 808 et 821, parle des «deux sacrifices» et des «trois moments» (n° IX). La première mention certaine du manichéisme se rapporte à l'arrivée d'un *fou-to-tan* persan qui, en 694, fait connaître à la capitale le *Eul tsong king* ou *Livre des deux principes* (texte n° II). Une préface du *Yun ki ts'i ts'ien* (n° XLIV) mentionne l'incorporation d'ouvrages de Mâni au *Canon taoïque* dans les premières années du XIe siècle; au XIIe siècle, Hong Mai spécifie (n° XLVI) que ces ouvrages étaient le *Eul tsong king* et le *San tsi king*. D'un texte de 1237-1240, nous pouvons conclure que le *Eul tsong king* était nommément condamné dans le *Code des Song* (n° XLIX). Enfin l'existence du *San tsi king* sous les T'ang nous est confirmée par sa mention inattendue, et sûrement injustifiée, dans la liste d'ouvrages chrétiens qui suit l'*Éloge de la Sainte Trinité* retrouvé par l'un de nous à

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 579.

Touen-houang[1]. Sur le contenu des deux ouvrages, les textes chinois ne nous disent presque rien. Le texte de 1237-1240,

[1] Ce petit texte nestorien est intitulé 大秦景教三威蒙度讚 *Ta ts'in king kiao san wei mong tou tsan* (cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 519). Il se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, Don 4502, coll. Pelliot, Inv. n° 3847, et a été édité à Pékin dans le *Touen houang che che yi chou*. La liste d'ouvrages ne fait pas partie de l'*Éloge* lui-même; une note finale du manuscrit nous apprend que cette liste énumère les œuvres qui ont été traduites en chinois par 景淨 King-tsing. Or King-tsing (de son nom occidental Adam) est bien connu comme l'auteur de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou. On sait d'ailleurs que ce religieux chrétien, d'origine «persane», travailla également à faire passer en chinois un traité bouddhique sur les six *pāramitā*, d'après une version iranienne en langue *hou*, c'est-à-dire sans doute en sogdien. Il ne serait donc pas impossible qu'il eût collaboré également, en raison de sa connaissance de l'idiome iranien dans lequel devait être rédigé l'original, à la traduction chinoise du *San tsi king*; mais le *San tsi king* n'était certainement pas nestorien. Une question analogue se pose pour un autre texte qui figure dans cette liste, le 四門經 *Sseu men king*. L'un de nous a rassemblé un certain nombre d'informations encore inédites, mais d'où il résulte que le *Sseu men king* était un ouvrage astronomique ou plutôt astrologique, qui, tout en s'inspirant d'idées qui ont eu cours dans l'Inde, a dû arriver en Chine par le monde iranien; il fit en Chine une assez longue fortune. L'inscription de Si-ngan-fou est de 781, et c'est quelques années plus tard que King-tsing traduisait un texte bouddhique (cf. Takakusu, dans *T'oung Pao*, VII, 589-591). S'il est exact que ce prêtre nestorien ait également contribué à faire passer en chinois le *San tsi king* manichéen et le traité astrologique *Sseu men king*, il en résulterait que les versions chinoises de ces œuvres devraient être placées à la fin du VIIIe siècle. Telle est bien en effet la date à laquelle les textes apparentés au *Sseu men king* se rencontrent pour la première fois en chinois; nous aurons l'occasion de dire quelques mots à leur sujet, *infra*, p. 169. La question est importante à un autre point de vue. Si le *San tsi king* n'a été traduit en chinois que vers 780 (et il est exact que nous n'en trouvons pas de mention avant cette date), il est assez probable que le terme de *san-tsi* lui-même n'ait pas été adopté ou tout au moins répandu auparavant. Le manuel manichéen dont nous avons un fragment à Paris, et qui parle des *eul-tsong* et des *san-tsi*, n'aurait donc pas été compilé avant la fin du VIIIe siècle, mais notre fragment serait matériellement presque contemporain de la rédaction, car son écriture ne paraît pas pouvoir descendre beaucoup au-dessous de l'an 800. Le même *terminus a quo* s'imposerait pour le *Houa hou king* en 10 chapitres; rien n'y contredit en effet jusqu'à présent. Enfin on remarquera que le traité de Pékin nomme les *eul-tsong*, mais ignore les *san-tsi*; ce silence peut être fortuit; il n'en paraît pas moins surprenant pour

dans un but de controverse, résume l'enseignement du *Eul tsong king* en disant qu'il prohibe le mariage, interdit de

une notion qui semble avoir été fondamentale dans le manichéisme. Mais peut-être est-ce simplement que l'expression *san-tsi*, lors de la traduction du traité de Pékin, n'avait pas encore cours dans le manichéisme chinois. Le mot *tsi* signifie proprement, au point de vue de l'espace, «limite, frontière», et s'il en est venu à signifier «moment» et même «époque», c'est en partant, dans le temps, du sens de «conjoncture», «point de jonction» entre deux séries d'événements; les acceptions primitives sont encore sensibles et vivantes dans la langue. Or, on rencontre trois fois dans le traité de Pékin (*supra*, 1[re] partie, p. 365, 386) une expression 三 界 *san-kiai* qui est bien connue dans le bouddhisme, où elle équivaut à *trailokya*, les «trois mondes», mais pour laquelle nous n'avons pas rencontré d'équivalent certain dans le manichéisme. Nous avons indiqué plus haut (cf. *supra*, p. 102) l'explication qui nous paraissait le plus probable, et qui voyait dans les «trois mondes» les trois régions de la terre de la Lumière. Cependant il subsiste certaines difficultés, et jusqu'à plus ample informé, une autre explication n'est pas exclue. Le vrai sens de *kiai*, en chinois profane, est «frontière», et comme tel il est synonyme de *tsi*; le sens de «territoire» est dérivé. La relation possible des deux mots est suffisamment apparente pour que M[gr] de Harlez, quand l'expression *san-tsi* se rencontra pour la première fois dans l'inscription de Karabalgasoun, ait proposé à Devéria d'y voir l'équivalent du *san-kiai*, *trailokya*, du bouddhisme (cf. *Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors, 1892, in-fol., p. XXXV). Le texte du *Houa hou king* sur le «moment présent» (*pen-tsi*) qui «par en haut, touche au domaine de la Lumière, et, par en bas, atteint les voies des ténèbres» (*supra*, p. 123), montre d'ailleurs qu'il s'établissait à ce point de vue chez les manichéens une certaine corrélation entre les catégories de l'espace et du temps. Nous ignorons quel est le mot iranien qui a été rendu par *tsi* dans *san-tsi*; peut-être est-ce un mot signifiant «limite», et s'appliquant à la fois à l'espace et au temps. Il se pourrait que les premiers traducteurs du manichéisme chinois, tout comme les premiers traducteurs bouddhistes et comme les nestoriens du VII[e] siècle, aient emprunté le plus possible d'expressions déjà consacrées autour d'eux. Ils auraient pris *san-kiai* faute de mieux jusqu'au jour où tout de même on trouva que le *san-kiai* du bouddhisme était trop différent de celui du manichéisme, et on remplaça *san-kiai* par *san-tsi* quand on traduisit le *San tsi king*. Au point de vue chronologique, le traité de Pékin nous fournirait dans ce cas, et avec bien des réserves, les éléments d'appréciation suivants : il connaît le terme de *eul-tsong* et le titre de *fou-to-tan* attestés depuis 694, ainsi que le titre de *mou-chö* qu'on rencontre en 719, mais il ignore encore le terme de *san-tsi* qui n'aurait peut-être été adopté, au lieu de *san-kiai*, que vers 780. Sa traduction, au moins celle de la seconde partie où apparaissent tous les termes que nous visons ici, se placerait donc dans le courant du VIII[e] siècle;

prendre des remèdes en cas de maladie, et prescrit d'enterrer les morts sans vêtements. C'est peu de chose au sujet de ces

la compilation de l'ensemble en un traité unique peut être plus tardive. Nous aurions ainsi une marge plus grande pour rendre compte de certaines altérations que le texte a subies. Lorsque le bouddhisme arriva en Chine au début de notre ère, il commença par emprunter telle quelle une forte part du vocabulaire taoïque; l'élimination se fit ensuite peu à peu. De même, dans le traité de Pékin, l'abondance des expressions bouddhiques ne serait pas un indice de contamination ou de syncrétisme tardifs, mais simplement la marque d'une maladresse de traducteurs qui s'essaient, et que le fragment de Paris nous montrera en grand progrès. Ce ne sont pas là des résultats acquis, mais des hypothèses, des solutions d'attente, et dont nous ne nous dissimulons pas la fragilité. Peut-être aideront-elles à orienter les recherches futures; nous sommes bien obligés de nous en contenter pour l'instant. Enfin la mention certaine d'œuvres non nestoriennes dans la liste qui est jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité* autorise une autre hypothèse. Le traité de Pékin cite deux ouvrages, le *Ying louen king*, ce qui doit signifier *Livre de la roue des rétributions* (cf. *supra*, 1re partie, p. 555-556, et ici même, p. 104, n. 1), et le 寧萬經 *Ning wan king*. Nous avons traduit hypothétiquement ce titre par *Livre de l'apaisement universel*, mais la forme est un peu surprenante, et il se peut fort bien que nous ayons affaire, dans *ning-wan* (**n'iṅ-mw'an*), à une transcription. Or, dans la liste jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité*, on trouve un 寧思經 *Ning sseu king*, ou *Livre de Ning-sseu*. Les deux caractères *ning* (**n'iṅ*) et *sseu* (**sy*) apparaissent à plusieurs reprises dans les transcriptions de noms étrangers données à la suite de l'*Éloge*; Ning-sseu paraît bien être aussi une transcription. Mais, entre *ning-wan* et *ning-sseu*, la seule différence consiste dans le second caractère, et 萬 *wan* ou 思 *sseu* peuvent facilement s'altérer graphiquement l'un de l'autre. Dans la même liste d'ouvrages traduits en chinois soi-disant par King-tsing, on voit figurer, après le «Livre du saint roi To-houei» (多惠聖王經, sans doute les *Psaumes* de David), un 阿思瞿利容經 *A sseu k'iu li yong king* ou *Livre A-sseu-k'iu-li-yong* où on est bien tenté de supposer une confusion de *sseu* et de *wan*; on aurait alors *Livre A-wan-k'iu-li-yong* ('A-mw'an-g'u-l'i-"uṅ), c'est-à-dire l'*Évangile* (cf. la forme '*Evangeliyôn* qui apparaît régulièrement dans les textes de Tourfan, Müller, *Handschr.*, p. 26, 27, 31; aussi Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 4-5; *Manich. Stud.*, p. 50). Si on admet la même confusion dans les titres du *Ning wan king* et du *Ning sseu king*, il en résultera que la liste jointe à l'*Éloge de la Sainte Trinité* nomme, à côté du *San tsi king*, au moins un autre ouvrage manichéen. Enfin, si les indications jointes à cette liste sont exactes, et si ces traductions ont bien été exécutées au temps et avec la collaboration de King-tsing, ce *Ning wan king* ou *Ning sseu king* n'aurait pas été traduit en chinois avant les environs de 780. Peut-être alors serait-il postérieur, comme traduction, au

écrits fondamentaux. Mais peut-être pouvons-nous préciser ces informations par d'autres sources.

Les fouilles de Tourfan ont livré un texte des plus importants, le *Khuastuanift*, ou *Manuel de confession* des auditeurs manichéens; nous l'avons souvent cité dans notre commentaire du traité de Pékin. C'est encore à lui qu'il faut nous adresser ici. Sa huitième section débute ainsi[1] : «Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les deux racines[2] et la Loi des trois moments[3].

texte qui forme la dernière partie du traité de Pékin. Si *ning-sseu* ou *ning-wan* est bien une transcription, il y a chance, en outre, pour qu'on en puisse rétablir un jour la forme originale, soit en pehlvi ou en sogdien, soit en syriaque, quand on aura étudié de plus près les titres des écrits manichéens.

(1) Cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 290-291.

(2) En turc *äki yiltiz*. Les textes turcs manichéens ont régulièrement *yiltiz*, «racine», là où le chinois a 宗 *tsong*, «principe» (la forme «sacrifice» [?] de l'inscription de Karabalgasoun est tout à fait aberrante). M. Cumont (*Recherches*, p. 162), frappé de l'importance prise dans le manichéisme par la théorie des arbres de Vie et de Mort, s'est demandé s'il ne fallait pas expliquer par là le choix de *yiltiz*. «Le mot *racine*, dit-il, traduit peut-être en turc simplement *principe*, mais il semble cependant avoir été choisi parce que le rédacteur du texte considérait ces principes du Bien et du Mal comme deux arbres». C'est possible, au moins dans une certaine mesure. *Äki yiltiz* du turc, *eul-tsong* du chinois doivent être la traduction pure et simple du pehlvi *dō būn* (qu'on trouve dans Müller, *Handschr.*, p. 15, 17) ou d'une forme sogdienne correspondant à *dō būn*; *būn* a les deux sens de «principe» et de «racine»; il se peut que la théorie des arbres de Vie et de Mort ait influencé les traducteurs turcs. La comparaison des deux principes à deux arbres est à la base du chapitre 33 de Titus de Bostra où il est parlé des «deux racines» (*δύο γὰρ ἦσαν ῥίζαι*, dans Migne, *Patrologie grecque*, t. 18, col. 1121). Au ve siècle, l'Arménien Eznik de Kolb appelle aussi les deux principes manichéens les deux «racines» (cf. *Wider den Sekten*, éd. Schmid, Vienne, 1900, p. 94-95).

(3) En turc *üč ödki-i nom*; c'est bien l'équivalent du *san-tsi* chinois. Le mot 際 *tsi* signifie «moment, époque». C'est ainsi qu'en dehors du manichéisme, l'expression *san-tsi* s'emploie dans le bouddhisme chinois pour désigner les trois saisons de l'année hindoue (saison chaude, saison des pluies, saison froide); cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 際; St. Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I, 63; *Ta ming san tsang fa chou*, chap. 13. Dans deux textes du bouddhisme turc, qui contiennent les formulaires de confession des *upāsikā* Uträt et Qutlugh, on rencontre (Müller, *Uigurica*, II, 79, 88) la mention des innom-

Nous avons connu que la racine lumineuse était le domaine du Ciel et que la racine obscure était le domaine de l'enfer. Nous avons connu ce qui existait avant qu'il n'y eût les terres et les cieux[1]. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la lumière et les ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux[2]. Nous avons connu comment les terres et les cieux des archontes (?)[3] seront anéantis,

brables Buddha «des trois moments» (*üč ödki*). Le sens de l'expression est précisé par un autre texte bouddhique, où il est question des *arhat* des «trois moments qui sont le passé, le futur et le présent» (*ärtmiš*, *kälmädük*, *közünür üč ötdä*, dans Müller, *Uigurica* II, p. 52). La formule a passé en mongol; on la rencontre, correctement interprétée, au début de l'*Histoire* de Sanang-setsen (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 3, 400); l'épigraphie l'a fait connaître également (cf. G. Huth, *Die Inschriften von Tsaghan Baišin*, p. 30, 43). Mais on remarquera que le dernier texte de M. Müller a un correspondant chinois, qui paraît d'ailleurs traduit sur le tibétain; or ni les trois moments, ni à plus forte raison la glose qui les explique, ne figurent dans le texte chinois. Bien qu'on ait dans un autre cas 三 世 *san-che*, «trois âges», en face du turc *üč-öd* (*Uigurica*, I, 31), on peut se demander si la popularité des «trois moments» dans le bouddhisme turc et mongol n'est pas due à une influence manichéenne (cf. le passage de notre première partie, p. 553, sur les «envoyés de la Lumière du passé, de l'avenir et du présent»). Dans ses nouveaux *Manichaica aus Chotscho*, I, p. 26, M. von Le Coq a encore rencontré le terme *üč ödki*, «des trois moments», et a renvoyé à une note de sa traduction allemande du *Khuastuanift* (*Chuastuanift*, p. 32), où, d'après Baur, il est question de trois catégories d'âmes dans le manichéisme. Mais il ne nous paraît pas douteux qu'ici encore il s'agisse des *üč öd* du *Khuastuanift*, qui sont identiques aux *san-tsi* du manichéisme chinois.

(1) M. von Le Coq a traduit : «avant qu'il n'y eût un Dieu de la Terre». M. Radlov (*Chuastuanit*, p. 18, 34; *Nachträge*, p. 882) s'est au contraire prononcé pour «le ciel et la terre». Ce que nous savons de la doctrine manichéenne, en particulier par le fragment de Paris, montre qu'en effet, dans le premier «moment», il n'y avait ni cieux ni terres, mais seulement la lumière et l'obscurité. Nous traduisons au pluriel parce qu'il y a dix cieux et huit terres dans la cosmogonie de Mâni.

(2) La phrase est coupée différemment dans la traduction de M. von Le Coq, mais ce ne peut être qu'une inadvertance. La lettre du texte, tout comme la théorie des «trois moments», exigent de ponctuer comme nous le faisons ici et comme l'avait déjà fait Radlov, *Chuastuanit*, p. 18.

(3) Le texte a *arqon yir t(ä)ngri-i*. M. von Le Coq a traduit par «l'arqon dieu de la Terre», M. Radlov (*Chastuanit*, p. 18; *Nachträge*, p. 882) par

comment la lumière et les ténèbres seront séparées, et ce qui arrivera ensuite.» Peut-on souhaiter un parallèle plus exact au passage du fragment de Paris qui exige, du futur religieux manichéen, la connaissance des «deux principes» et des «trois moments»? Les traducteurs du *Khuastuanift* ont eu certaines hésitations dans l'interprétation de ce morceau. Mais il s'éclaire à la lumière des textes chinois. Il est tout à fait évident qu'après avoir nommé les «deux racines» et les «trois moments», le *Khuastuanift* explique ce qu'ils sont : un premier *biltim(i)z*, «nous avons connu», s'applique à la fois aux deux «racines», puis les trois phrases suivantes, clôturée chacune par un nouveau *biltim(i)z*, décrivent dans leur ordre régulier chacun des «trois moments».

Mais cette théorie des «trois moments», le manichéisme chinois et le manichéisme turc ne sont pas seuls à l'avoir connue. Saint Augustin a consacré un écrit spécial, le *Contra Epistulam Fundamenti*, à réfuter une œuvre de Mâni, l'*Epistula Fundamenti*, adressée à un certain Patticius. Dans une autre de ses œuvres dirigées contre les manichéens, le *De actis cum Felice*, saint Augustin dit que l'*Epistula Fundamenti* enseignait «initium, medium et finem»[1]. Comme l'a fait remarquer M. Cumont (*Recherches*, p. 5), «ces mots ne veulent pas dire vague-

«la terre de l'arqun et le ciel». Il semble bien, comme l'a proposé M. von Le Coq, qu'on doive voir dans *arqon* le grec *ἄρχων*, qui désigne les puissances des ténèbres dans le manichéisme (cf. *supra*, 1re partie, p. 533, n. 2). D'autre part, il est certain qu'il s'agit de la disparition des terres et des cieux, qui en effet n'existent plus dans le troisième «moment». La difficulté vient de ce que ce ne sont pas les terres et les cieux, le macrocosme, qui sont proprement l'œuvre du démon, mais le microcosme, c'est-à-dire l'homme. Toutefois le macrocosme a été fait pour enchaîner les démons, et leur faire restituer les parcelles de lumière qu'ils avaient absorbées; c'est peut-être à ce titre que le macrocosme est ici qualifié de «terres et cieux des archontes». Quelle que soit l'explication exacte de ce point, il nous paraît qu'en tout cas *arqon* doit porter sur *tängri* tout comme sur *yir*.

[1] *De Actis cum Felice*, l. 2, chap. 1, col. 536; aussi l. 1, chap. 9 et 10, col. 525; chap. 12, col. 527.

ment qu'elle était l'alpha et l'oméga de la doctrine». M. Cumont en rapproche en effet un passage qui ouvre le chapitre consacré au manichéisme dans le *Škand Gumânik Vižâr* [1] : «Die Grundlehre des Mâni [beruht] auf der Unendlichkeit der Urprincipien, und das Mittelstück auf [ihrer] Vermischung, und das Ende auf der Scheidung des Lichtes von der Finsterniss.» Enfin, une conception analogue est signalée par M. Cumont dans le mazdéisme : le *Dâdistân-i-Dinik* [2] connaît trois héros qui sont «le commencement, le milieu et la fin de la création»; ce sont Gayômart, Zoroastre et Saošyânt. Il n'est pas douteux en effet qu'aussi bien dans saint Augustin que dans le *Škand Gumânik Vižâr* [3], il s'agisse des «trois moments» que les textes chinois et turcs nous ont définis avec une précision plus grande.

Nous avons dit que les textes chinois ne nous avaient conservé aucune citation précise du *Eul tsong king* ou du *San tsi king*; il semble bien par contre que les fouilles de la région de Tourfan aient fait retrouver, en sa version turque, un fragment du premier de ces ouvrages. Parmi les documents étudiés dans les *Manichaica aus Chotscho* de M. von Le Coq (p. 23-30) se trouve un feuillet un peu endommagé, mais assez étendu, couvert au recto et au verso d'un texte en écriture «ouigoure»

(1) West, *Pahlavi texts*, III, 243; Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 18. M. West s'était borné à dire que rien d'analogue ne se trouvait dans le *Fihrist*; M. Salemann n'avait fait aucune remarque.

(2) West, *Pahlavi texts*, II, 13-15. L'analogie des deux conceptions ne va d'ailleurs pas jusqu'à l'identité.

(3) Il semble que notre connaissance plus exacte des «trois moments» permette de préciser ou de rectifier les indications du *Škand Gumânik Vižâr* sur le «premier moment». La lumière et les ténèbres ne sont pas mélangées; elles coexistent et sont cependant chacune illimitées; c'est là leur «Unendlichkeit»; la verve de l'auteur mazdéen s'exerce ensuite sur cette difficulté. Quant au *bungôvišn*, «Grundlehre», il faut, d'une façon ou de l'autre, qu'on arrive à en tirer non pas l'«enseignement fondamental», mais «l'enseignement [de Mâni] sur le moment initial».

réparti sur deux colonnes; notre confrère a qualifié hypothétiquement ce texte de «fin (?) d'une prière». Le feuillet porte en outre deux annotations qui doivent viser le texte même dont ce fragment nous est seul parvenu. Les annotations émanent de deux pieux lecteurs; l'une d'elles est particulièrement mal écrite, et il est très méritoire de la part de M. von Le Coq d'en avoir su mener le déchiffrement à bonne fin. Cette annotation, la plus négligée et en apparence la plus tardive, est due à un «auditeur» du nom de Yapghun ou peut-être Wapkhwa, qui dit avoir, à son retour du Kh(ï)tai, c'est-à-dire de la Chine[1], récité le texte deux fois. L'autre est, elle aussi, l'œuvre d'un «auditeur»; elle est importante, et nous la reproduisons intégralement : «Moi, le ferme croyant aux deux palais lumineux[2], l'auditeur Arslan Mängü, j'ai récité pieusement ce

[1] La lecture éventuelle Wapkhwa a été fournie à M. von Le Coq par M. F. W. K. Müller, comme pouvant être la transcription d'un nom bouddhique chinois. M. Müller a dû avoir en vue 法華 Fa-houa, qui serait en effet un nom de religieux très normal, surtout pour quelqu'un qui dit revenir de Chine; tout au plus peut-on se demander si les simples auditeurs avaient des noms de religion. Si l'interprétation proposée par M. Müller se confirme, on pourra en tirer quelques conclusions sur la date de l'annotation. M. von Le Coq a déjà remarqué que l'emploi du nom de Kh(ï)tai indiquait «une époque tardive». Il est clair en effet que la Chine n'a pu être désignée en Asie Centrale sous ce nom avant la fondation de la dynastie des K'i-tan (Leao) dans la Chine du Nord en 916; dès 924, leur prince A-pao-ki poussait jusqu'à l'Orkhon (cf. *J. A.*, mai-juin 1897, p. 382); c'est à partir de ce moment que le nom de Kh(ï)tai pour la Chine du Nord a pu se répandre chez les peuples turcs. D'autre part, la transcription Wapkhwa ne peut avoir été faite qu'à une époque où on entendait encore l'ancienne implosive labiale de *fa* (**f'ap*); or ces implosives avaient vraisemblablement déjà disparu dans la première moitié du XIᵉ siècle; l'annotation aurait donc chance de dater des environs de l'an 1000. Il est à peine besoin de signaler, étant donné la date où apparaît le nom de Kh(ï)tai, que Kessler (*Mani*, p. 236) faisait une hypothèse malheureuse en songeant à le reconnaître dans le titre d'une des épîtres de Mâni énumérées par le *Fihrist*; la vraie forme du titre a d'ailleurs été confirmée par les manuscrits pehlvi de Tourfan où M. F. W. K. Müller a retrouvé un fragment de l'*Épître à Hatâ* (MÜLLER, *Handschr.*, p. 31).

[2] Ce sont ceux du soleil et de la lune.

Livre saint des deux racines. Que les heureux qui liront [cette Loi] ne [m']oublient pas dans leurs œuvres pies[1]! *Manastar khyrza!*» Ce que nous traduisons par *Livre saint des deux racines* est *iki yiltiz nom* dans l'original. Le mot *nom* est bien connu en turc bouddhique et en mongol. Sans doute il signifie d'une façon générale la Loi (religieuse), et c'est ainsi que, dans la huitième section du *Khuastuanift* (cf. *supra*, p. 137), nous avons conservé la traduction de *üč ödki-i nom* par «la Loi des trois moments», sans y prétendre retrouver un titre d'ouvrage. Nous ne serions pas loin de penser néanmoins que, dans les prescriptions du *Khuastuanift* comme dans celles du fragment de Paris, les auditeurs manichéens qui veulent entrer en religion sont supposés connaître déjà non pas d'une façon vague les deux principes et les trois moments, mais de manière plus précise le *Eul tsong king* et le *San tsi king*, et que par suite *üč ödki-i nom* devrait être rendu par «le *Livre saint des trois moments*». En tout cas, ici le doute n'est pas permis. Si *nom* signifie «loi religieuse» en général, le mot est non moins usuel au sens précis de *sūtra*, «livre saint» (cf. par ex. MÜLLER, *Uigurica I*, p. 13-14). Quand un auditeur dit qu'il a récité le «*nom* des deux racines», il est clair qu'il s'agit d'un texte précis. M. von Le Coq a traduit *iki yiltiz nom* par «die beiden Wurzel-Ritusformeln», sans faire d'autre remarque; mais on peut certainement préciser davantage. Le *Iki yiltiz nom* du turc est l'équivalent littéral du *Eul tsong king* chinois; c'est donc le *Livre saint des deux principes* qu'a récité l'auditeur Arslan Mängü et dont les trouvailles de Tourfan paraissent nous avoir rendu la dernière portion. Malheureusement, ce feuillet final ne permet pas de reconnaître le sujet de l'ouvrage. Tout un côté en est occupé par des additions manifestes, faites à l'usage

[1] Notre traduction diffère ici un peu de celle de M. von Le Coq; il nous semble qu'il s'agit d'un report des mérites, analogue au 迴向 *houei-hiang*, *pariṇamana*, du bouddhisme.

d'un prince turc, sorte de long colophon très intéressant malgré ses obscurités multiples, mais qui n'aide en rien à résoudre le problème qui nous occupe ici. Ainsi, après avoir constaté que le *Livre des deux principes* a existé en turc comme en chinois, il faut renoncer à nous faire dès à présent une idée de son contenu.

Il resterait à examiner si le *Eul tsong king* et le *San tsi king* se laissent identifier, de par leur titre ou leur contenu probable, à certaines des œuvres de Mâni dont les écrivains occidentaux ou orientaux nous ont transmis la liste. Malheureusement nous nous sentons assez mal préparés pour cette tâche. A s'en tenir aux premières impressions, on serait tenté de voir dans le *San tsi king* ou *Livre des trois moments* l'*Epistula Fundamenti*, qui enseignait «initium, medium et finem», et de reconnaître dans le *Eul tsong king* ou *Livre des deux principes* la première des soixante-seize épîtres de Mâni, celle qui était intitulée *Épître sur les deux principes* [1]. Mais M. Cumont pense que l'*Epistula Fundamenti* n'est elle-même que l'*Épître sur les deux principes* [2]; M. Harnack s'est rallié à cette théorie [3]; l'opinion de savants aussi versés dans la littérature religieuse de l'occident et de l'orient méditerranéen est pour faire réfléchir. Les apparences résultant de titres ou de mentions occasionnels peuvent d'ailleurs être trompeuses; nous inclinerions à prendre les choses autrement. Aussi bien des textes turcs que des textes chinois, il nous a paru résulter que le *Livre des deux principes* et le *Livre des trois moments* étaient les deux livres de première

(1) Cf. Flügel, *Mani*, p. 103; Kessler, *Mani*, p. 213. Pour le Patticius, destinataire de l'*Epistula Fundamenti*, cf. le Πατέκιος de la formule grecque d'abjuration, et le titre de la septième épître de Mâni, intitulée *Grande épître à* فتق *Futtaq* (ou Fâtaq, Pâtaq) [cf. Flügel, *Mani*, p. 103; Kessler, *Mani*, p. 215]; il y faut joindre aujourd'hui la forme Padīk de Salemann (*Ein Bruchstük*, p. 3).

(2) Cf. *Recherches*, p. 4-5.

(3) Harnack, *Lehrbruch der Dogmengeschichte*, Tübingue, 1909, t. II, p. 517.

initiation, ceux avec lesquels même les auditeurs devaient être familiarisés. Or c'est précisément ce rang d'auditeur que saint Augustin a occupé pendant neuf ans, et le texte qu'il connaît le mieux, celui qu'il réfute en un traité spécial et dont il fait à diverses reprises mention par ailleurs, c'est l'*Epistula Fundamenti*. Sur ce premier point, nous serions donc assez affirmatifs; l'*Epistula Fundamenti* doit être le *Livre des trois moments*. Mais l'*Epistula Fundamenti* n'a été sûrement identifiée à aucun des ouvrages nommés par les pères grecs ou par le *Fihrist*. D'autre part, il est une œuvre de Mâni que les sources grecques et arabes mentionnent sans que saint Augustin la connaisse, et dont les documents pehlvi de la région de Tourfan ont attesté la grande popularité : c'est l'*Évangile* de Mâni. Cet *Évangile* devait être une des œuvres les plus répandues, une de celles qui étaient lues même par les auditeurs. Enfin les textes manichéens de la région de Tourfan nomment à la fois l'*Évangile* et le *Livre des deux racines* (c'est-à-dire le *Livre des deux principes*). Il est vrai que le premier n'apparaît que dans les documents pehlvi et le second dans un manuscrit turc; nous tenons cependant pour vraisemblable que les manichéens turcs de Tourfan, qui empruntaient volontiers des termes pehlvi, aient connu le titre de l'*Évangile*, et que leur *Livre des deux racines* ne puisse par conséquent lui être identifié. C'est donc l'*Epistula Fundamenti* et le *Livre des trois moments* qui auraient chance de représenter l'*Évangile* mentionné par la formule grecque d'abjuration ou par le *Fihrist*. Le *Livre des deux principes* ou *Livre des deux racines* serait lui-même traduit d'un ouvrage pehlvi qui portait sans doute le titre de **Dō būn namag*; il est vraisemblable que sous ce titre se dissimule encore une des œuvres fondamentales de Mâni plutôt qu'une de ses épîtres, et nous croirions volontiers que c'est un hasard fortuit qui établit une ressemblance de titre entre le *Livre des deux principes* et l'*Épître sur les deux principes*. Nos recherches personnelles ne

nous ont pas menés plus loin, mais M. Alfaric, avec qui nous avons eu l'occasion de nous entretenir de ces identifications, nous a soumis certaines hypothèses qui nous paraissent séduisantes. Nous souhaitons de le voir bientôt les développer et les publier.

TEXTES HISTORIQUES.

Les témoignages chinois relatifs au manichéisme ont déjà été étudiés à maintes reprises. Dès le XVIIIe siècle, de Guignes avait cru reconnaître les manichéens dans les *mo-ni* des historiens chinois [1]. Depuis une quinzaine d'années, le P. Havret, Devéria, nous-mêmes avons reproduit et traduit un bon nombre de textes; plusieurs de ces textes étaient déjà utilisés d'ailleurs dans un article russe de Palladius, que la sinologie «occidentale» a jusqu'ici négligé [2]. Des recherches plus éten-

[1] «Je les soupçonne chrétiens manichéens», dit de Guignes en 1756 (*Histoire générale des Huns*, II, 24; cf. encore t. I, 2e partie, p. 377; aussi GEORGI, *Alphabetum tibetanum*, p. 401).

[2] L'article de Devéria et les nôtres sont indiqués dans la bibliographie placée en tête du présent mémoire. Les indications réunies par le P. Havret se trouvent dans sa *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, IIe partie, p. 258-261. Quant à l'article de l'archimandrite Palladius, il est intitulé *Старинные слѣды христіанства въ Китаѣ, по китайскимъ источникамъ*, et occupe les pages 1-64 du tome I du *Восточный Сборникъ*, Saint-Pétersbourg, 1877, in-8°. Malgré la date de 1877 indiquée par le volume, ce tome I (et unique) du *Восточный Сборникъ* a paru en deux fascicules, et le premier, où se trouve l'article de Palladius, était en réalité publié dès 1872. En dehors de l'emploi de la langue russe, une confusion a pu se produire qui a nui à la diffusion de ce travail excellent : le *Chinese Recorder* de 1875 a publié un article de Palladius intitulé *Traces of Christianity in Mongolia and China in the XIIIth century, drawn from Chinese sources*; on a conclu de la parenté des titres à l'identité des textes. En réalité, l'article du *Chinese Recorder* ne donne, du travail russe de 1872, que la partie relative à l'époque mongole, mais il y manque aussi bien toute la première partie de l'article russe, relative à l'histoire du christianisme en Chine avant le XIIIe siècle, qu'un appendice de premier ordre consacré au manichéisme et au mazdéisme. Palladius ne reproduisait pas les textes originaux, et ses références nous paraissent aujourd'hui trop vagues; mais son immense lecture et son parfait bon sens lui ont fait presque toujours pressentir les

dues nous valent aujourd'hui des trouvailles nouvelles. Même pour les textes connus depuis longtemps, il nous a paru possible, à la lumière des documents retrouvés en Asie Centrale, d'en mieux dégager le sens et la portée. Telle est la raison de l'enquête dont nous publions ici les résultats.

Nous avons volontairement restreint cette enquête au manichéisme seul. Le manichéisme et le mazdéisme ne sont pas sans présenter quelques analogies qu'explique fort bien leur histoire. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si certains auteurs chinois, mal informés ou écrivant de seconde main, les ont confondus. C'est ainsi que le moine 志磐 Tche-p'an, qui, après onze ans de travail, acheva son 佛祖統紀 *Fo tsou t'ong ki* en 1269, parle de «Zoroastre de Perse» qui «institua la religion manichéenne du dieu céleste du feu»[1]. Mais quand il s'agit du 祆神 *hien-chen*, «dieu céleste», ou 火祆 *houo-hien*, «dieu céleste du feu», les précisions fournies par le nom de Sou-lou-tche (Zoroastre)[2], fondateur de cette religion, et par le titre de 穆護 *mou-hou* (**muk-yu*, «mage»)[3] donné à ses prêtres, ne laissent pas de doute que les textes aient essentiel-

solutions que le progrès de nos études a lentement consacrées. Nous citerons l'article de Palladius sous l'abréviation : Palladius, *Slědy*.

(1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, dans *Tripit.* de Tōkyō, 致, IX, 71 v° : 初波斯國蘇魯支立末尼火祆教; mention analogue au chapitre 54, fol. 151 r°.

(2) Cf. Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 61 (où la transcription Sou-li-tche est une inadvertance). Le nom Sou-lou-tche correspond à la forme Zrušč que les fragments manichéens de Tourfan ont fournie pour le nom de Zoroastre (cf. par ex. von Le Coq, *Ein manich.-uigur. Fragment*, p. 401). Jusqu'ici, l'ouvrage le plus ancien où le nom de Sou-lou-tche soit signalé (mais naturellement pour une date bien antérieure) est le 西溪叢語 *Si k'i ts'ong yu* de Yao K'ouan, qui date de la première moitié du XIIe siècle (cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, 382).

(3) Cette transcription, comme sa variante moins fréquente 牧護 *mou-hou* (**muk-yu*), prouvent que le nom a été entendu par les Chinois sous une forme vocalisée en *u* ou *o* comme le persan moderne مغ *muγ*, *mōγ*, sans doute **moγu* (cf. le *moγoč* emprunté en turc dans F. W. K. Müller, *Uigurica*, I, 6-9), mais non sous les formes vocalisées en *a* du type du pehlvi *magu*.

lement en vue le mazdéisme. Les renseignements du *Fo tsou t'ong ki* ne sont pas sans valeur, même pour l'époque ancienne : on verra tout à l'heure qu'il est encore le seul à nous fournir un texte précis sur la première arrivée d'un religieux manichéen à la cour de Chine en 694. Mais c'est une compilation de valeur inégale, faite un peu au hasard des sources dont Tche-p'an a pu disposer. Que Tche-p'an ne soit même pas responsable de cette confusion, que d'autres écrivains l'aient commise peut-être avant lui, et que parfois nous devions dans l'avenir rapporter au manichéisme certains témoignages où il est question du *hien-chen* ou du *houo-hien*, nous ne le nions pas *a priori*; mais cette nécessité ne nous est pas encore apparue dans les faits. Une nouvelle étude minutieuse de tous les témoignages chinois relatifs au mazdéisme établira seule si cet examen laisse un résidu étranger, de toute façon peu considérable, et qu'il faudra reporter au fonds du manichéisme. Jusque-là la distinction s'impose, absolue, entre les deux séries de textes. Aucune mention du *hien-chen* ne sera donc invoquée ici comme témoignage relatif à la religion de Mâni.

Un érudit chinois, 蔣斧 M. Tsiang Fou, qui a publié à la fin de 1909 le fragment manichéen retrouvé par l'un de nous à Touen-houang, estime que le manichéisme s'était introduit en Chine dès l'époque des Tcheou septentrionaux (558-581) et des Souei (581-618). En effet, dans la *Description de Tch'ang-ngan* écrite par 宋敏求 Song Min-k'ieou (1019-1079)[1], il est question du temple appelé Ta-yun-king-sseu, temple du Sūtra du Grand Nuage (大雲經寺). Ce temple, dit Song Min-k'ieou[2], s'appelait autrefois temple Kouang-ming; il fut

[1] Ces dates sont tirées de la biographie de Song Min-k'ieou (*Song che*, chap. 291, fol. 4 v°-5 r°).

[2] 長安志 *Tch'ang ngan tche* (chap. 10, fol. 4 v° de la réimpression de 1887 du *King hiun t'ang ts'ong chou*) : (大雲經寺) 本名光明寺。隋開皇四年文帝爲沙門法經所立。時有延興

élevé sous la dynastie Souei, la quatrième année *k'ai-houang* (584), par l'empereur Wen en faveur du *çramaṇa* Fa-king; or il y avait alors un religieux du temple Yen-hing, nommé T'an-yen, qui eut l'occasion de faire présent à l'[empereur] Wen, de [la dynastie] Souei, d'une torche de cire qui s'enflammait d'elle-même. Émerveillé de ce prodige, [l'empereur] Wen de [la dynastie] Souei voulut changer le nom du temple où résidait ce religieux et l'appeler temple Kouang-ming; mais T'an-yen demanda qu'on élevât pour lui un autre temple afin de répandre sa religion. En ce moment, le temple [qui fut plus tard le temple du Sūtra du Grand Nuage] n'avait pas encore reçu de nom; ce fut donc à lui qu'on imposa le nom [de temple Kouang-ming]. Au commencement du règne de l'impératrice douairière Wou, un *çramaṇa* de ce temple, nommé Siuan-tcheng, présenta au trône le *Sūtra du Grand Nuage*; or, dans ce *sūtra*, il y avait une prédiction magique relative à une souveraine; on changea donc le nom du temple en celui de temple du Sūtra du Grand Nuage, et on ordonna d'établir dans chaque préfecture de l'empire un temple du Sûtra du Grand Nuage. »

Si on rapproche de ce texte celui qui nous apprend que, en 768 et 771, les temples élevés par les manichéens reçurent le nom de temples Ta-yun-kouang-ming[1], on peut se demander, avec M. Tsiang Fou, si le temple qui, en 584, reçut le nom de Kouang-ming, et, en 690, celui de Ta-yun, n'était pas lui-même un temple manichéen. Le religieux qui, en 584, fut installé dans ce temple, se prévalait du miracle d'une

寺僧曇延因隋文賜以蠟燭自然發焰。隋文奇之。將改所住寺爲光明寺。曇延請更立寺以廣其教。時此寺未制名。因以名焉。武太后初此寺沙門宣政進大雲經。經中有女主之符。因改爲大雲經寺。遂令天下每州置一大雲經寺。

[1] Cf. *infra*, textes nos X à XII.

torche qui s'allumait d'elle-même; n'était-il pas un sectateur de la religion de la Lumière et n'était-ce pas cette religion qu'il prétendait répandre?

Quelque spécieux que soient ces raisonnements, ils ne résistent pas à un examen attentif des faits. Nous possédons le *Sūtra du Grand Nuage* où se trouvait la prédiction qu'on appliqua à l'impératrice Wou [1]; c'est un ouvrage qui est purement bouddhique. D'autre part, nous connaissons diverses inscriptions relatives à des temples qui, en 690, prirent le nom de temples du Grand Nuage (大雲寺 Ta-yun-sseu); tous sont consacrés à la religion bouddhique [2]. Quant au miracle de la torche, il n'a rien de si particulier qu'il faille, pour l'expliquer, recourir au manichéisme; assurément on n'eût jamais proposé une pareille hypothèse si elle n'avait été suggérée au préalable par les noms de Kouang-ming et de Ta-yun; or nous avons vu que ces noms ne prouvent rien. En conclusion, le texte précité du *Tch'ang ngan tche* ne nous paraît avoir aucun rapport avec le manichéisme; on ne saurait en faire

[1] Voir *Catalogue* de Nanjio, n° 244, et *Tripiṭ.* de Tōkyō, 盈, fasc. 10. Sur la prédiction qu'on applique à l'impératrice Wou, voir Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale*, p. 236, note. Il n'est pas sûr d'ailleurs que ce *Sūtra du Grand Nuage* soit bien authentique, c'est-à-dire, au point de vue chinois, traduit d'un original hindou. Il n'a pas de contrepartie tibétaine, et sa présentation par Siuan-tcheng cadre mal avec l'indication traditionnelle qui le fait traduire en 397-439. Pour élucider la question, il faudrait se livrer à une étude critique que nous n'avons pas entreprise. Dans le 日聞錄 *Je wen lou* (deuxième moitié du xive siècle; fol. 13 r° de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*), le principal rôle dans la présentation du *Ta yun king* à l'impératrice Wou est attribué au moine 法明 Fa-ming; mais peut-être ce nom est-il fautif.

[2] Inscription de 701 à Ho-nei hien, c'est-à-dire dans la ville préfectorale de Houai-k'ing de la province de Ho-nan (texte dans *Kin che ts'ouei pien*, chap. 64, fol. 4 v°-6 r°); — inscription de 711 à Leang-tcheou dans la province de Kan-sou (*ibid.*, chap. 69, fol. 7 v°-8 v°); — inscription de 953 à Yi-tou hien de la province de Chan-tong (*Kin che siu pien*, chap. 12, fol. 8 v°-9 r°); — inscription de 1563 à Leang-tcheou, dans la province de Kan-sou (texte et traduction dans *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale*, p. 233-241).

état pour établir que cette religion aurait été connue en Chine dès l'époque des Souei [1].

[**Texte I.**] C'est dans les *Mémoires* de Hiuan-tsang que se trouve, comme l'a indiqué Marquart [2], la première mention chinoise des manichéens; nous y lisons en effet [3] que, dans le royaume de Po-la-sseu 波刺斯 (Perse), «les sanctuaires des dieux sont extrêmement nombreux; ce sont ceux que vénèrent les adeptes de l'hérésie des T'i-na-pa». 天祠甚多。提那跋外道徒爲所宗也。Ces T'i-na-pa sont sûrement les Dênâvarî [4] manichéens.

[**Texte II.**] Entre la constatation qu'a faite entre 630 et 640 Hiuan-tsang de la présence du manichéisme en Perse et l'apparition de cette religion en Chine, il ne se passe pas un très long espace de temps. C'est en effet la première année *yen-tsai* (694) qu'«un homme du royaume de Po-sseu (Perse), nommé Fou-to-tan (*Note* : c'était un homme du pays de Ta-

(1) Il se peut que le nom de Mâni se rencontre dans un texte du temps des Souei, relatif à l'Asie Centrale, mais le cas est trop douteux pour que nous ne nous bornions pas à le signaler en note. Du IVe au VIIIe siècle, la musique des royaumes d'Asie Centrale fut assez goûtée en Chine. C'est ainsi que le *Souei chou* (chap. 14, fol. 19 v°) nous a conservé, en transcription et en traduction, les noms des notes dans une gamme de sept notes introduite en Chine par un habitant de Koutchar; les originaux ne se laissent pas encore restituer et ne paraissent pas purement sanscrits, encore que le nom de la sixième note, 般贍 *pan-tchan* (**pan-č'am*), traduit en chinois par «cinq», indique une origine indo-iranienne. Or, au chapitre 15, fol. 16 r° du même *Souei chou*, il est question de la musique que jouèrent à la capitale, apparemment en 610, les gens de Kao-tch'ang (région de Tourfan), et dont on cite l'air de danse *p'o-k'ie-eul* (婆伽兒舞曲) et l'air au refrain *chan-chan-mo-ni* (善善摩尼解曲). *Chan-chan-mo-ni*, si toutefois le texte n'est pas altéré, peut se rendre par «Bien! bien! Mâni» ou par «Bien! bien! ô *maṇi*», suivant qu'on y verra Mâni ou la *maṇi* du bouddhisme; le nom de *p'o-k'ie-eul* ne rappelle rien.

(2) *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, p. 502.

(3) Hiuan-tsang, trad. JULIEN, *Mémoires*, II, 179; *Tripiṭ.* de Tōkyō, 致, VII, 59 r°.

(4) Sur ce terme, cf. *supra*, 1re partie, p. 554, n. 1.

ts'in de la mer occidentale) vint rendre hommage à la cour en apportant la fausse religion du *Eul tsong king* (*Livre des deux Principes*)» 延載元年。。。波斯國人拂多誕[西海大秦國人]持二宗經僞教來朝(1)。 Dans un bref commentaire additionnel où il mélange mazdéisme et manichéisme, Tche-p'an répète seulement que «Fou-to-tan du Po-sseu (Perse) présenta le *Eul tsong king*». Il est curieux que ce texte essentiel nous apparaisse pour la première fois en 1269. Tche-p'an y accroche une longue citation relative aux «deux principes» et provenant du *Che men tcheng t'ong* accru par Tsong-kien (cf. *infra*, texte XLIX); on peut en déduire avec vraisemblance que le *Che men tcheng t'ong* de Tsong-kien, en 1237-1240, mentionnait déjà Fou-to-tan et le *Eul tsong king*. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la valeur du renseignement n'est pas douteuse. Le traité manichéen retrouvé à Touen-houang a montré seulement que Fou-to-tan n'était pas un nom d'homme, comme semblait le faire croire ce texte, mais que c'était un titre(2). M. Gauthiot a proposé hypothétiquement d'y voir un mot pehlvi *fur-šta-dān* qui signifierait «celui qui sait la doctrine». Quant au *Eul tsong king*, nous avons groupé déjà sous une rubrique spéciale les renseignements qui nous sont parvenus à son sujet(3).

En 719, un autre manichéen arrive à la cour de Chine, et, de même que son prédécesseur était reconnaissable à son titre de *fou-to-tan*, il n'est pas moins bien caractérisé par son titre de *mou-chö*; en effet le terme *mou-chö*, qu'on retrouve dans

(1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, fol. 76 r°; le même texte, moins la note mise ici entre crochets, se retrouve au chapitre 54, fol. 151 r°. La glose sur le Ta-ts'in ajoutée par Tche-p'an n'a, vu sa date, aucune autorité particulière. Cf. antérieurement Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 63-64; Devéria, *Musulmans*, p. 456-457.

(2) Cf. *supra*, 1re partie, p. 570, n. 1.

(3) Cf. *supra*, p. 133-145.

l'inscription de Karabalgasoun et dans le *Traité manichéen* [1], est très certainement un rang de la hiérarchie ecclésiastique manichéenne. Voici le texte en question.

[**Texte III.**] «La septième année *k'ai-yuan* (719), lisons-nous dans le *Ts'ö fou yuan kouei* [2], le sixième mois, le royaume des Ta-che (Arabes), le royaume de T'ou-houo-lo (Tokharestan) et le royaume de l'Inde du Sud envoyèrent des ambassadeurs rendre hommage et apporter tribut. Pour ce qui est du royaume de T'ou-houo-lo, le roi de Tche-han-na (Jaghāniyān), nommé Ti-chö (Teš) [3], [fit] présenter à l'empereur une re-

[1] Cf. *supra*, 1re partie, p. 569-570, où M. Gauthiot avait rétabli hypothétiquement un pehlvi **mōže*, et p. 590, où il signale le correspondant sogdien *mwčk'*, «maître»; pour la transcription turque *močak* et *možak* de la forme sogdienne, cf. *supra*, p. 100.

[2] Le 册府元龜 *Ts'ö fou yuan kouei* date de l'an 1013; nous citons d'après l'édition de la Bibliothèque nationale, nouveau fonds chinois, n° 548; cette édition, de 1672, est très médiocre, mais c'est pratiquement la seule qu'on puisse se procurer. Le texte en question se trouve au chapitre 971, fol. 3 v°. Pour les traductions antérieures, cf. Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 46-49. Le même texte se retrouve au chapitre 997, fol. 3 v°-4 r°, avec des variantes insignifiantes, sauf une addition finale : 其長男吉獵顚 «Son fils aîné [s'appelait ?] Ki-lie-tien.» Ce membre de phrase est surprenant. Nous avons ajouté entre parenthèses les mots «s'appelait», mais ils ne s'omettent pas régulièrement dans les textes chinois. On attendrait : «son fils aîné, Ki-lie-tien, ...» puis un verbe qui manque ici. De plus, il faudrait savoir de qui Ki-lie-tien serait le fils, du roi du Tokharestan ou du *mou-chö* ? Le fait que le *mou-chö* est un «élu» ne laisse pas de doute, selon tout ce qu'on sait du manichéisme, sur son célibat. Comme tout ce qui précède reproduit la requête du roi du Tokharestan, il nous semble qu'il doit s'agir plutôt de son fils, mais le texte est incomplet. Après le texte qui est donné au chapitre 971, le texte identique du chapitre 997 devait avoir originairement un paragraphe consacré à Ki-lie-tien, mais dont il ne nous est parvenu que les premiers mots. Quant au nom de Ki-lie-tien (*K'it [*ou* K'ir]-l'ap-t'en), il est difficile de ne pas le rapprocher phonétiquement de celui de 揭獵顚 Kie-lie-tien (*K'at [*ou* K'ar]-l'ap-t'en), que portait un général de Koutchar qui eut maille à partir avec les Chinois en 647 et 658 (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 116-118). Peut-être ce général de Koutchar était-il un émigré iranien.

[3] Ti-chö est *T'ê-śʹa. C'est Marquart qui a identifié Ti-chö à Teš le borgne, vice-roi du Tokharestan, qui est cité par Ṭabarī (cf. Marquart, *Historische*

quête pour lui offrir un grand *mou-chö*, homme versé dans l'astronomie; cet homme [, disait-il,] est d'une sagesse très profonde; il n'est aucune question à laquelle il ne sache répondre; j'espère humblement que l'empereur, dans sa bonté, fera appeler auprès de lui le *mou-chö* et l'interrogera en personne sur l'état des choses chez votre sujet, ainsi que sur nos doctrines religieuses : l'empereur reconnaîtra que cet homme a bien de telles capacités; je souhaite et je demande que, par ordre [de l'empereur], il soit subvenu à son entretien et en même temps qu'on établisse une église pour qu'il s'y acquitte du culte prescrit par sa religion.» [開元七年] 六月大食國吐火羅國南天竺國遣使朝貢。其吐火羅國支汗那王帝賒上表獻解天文人大慕闍。其人智慧幽深。問無不知。伏乞天恩喚取慕闍。親問臣等事意及諸教法。知其人有如此之藝能。望請令其供奉并置一法堂。依本教供養。

[**Texte IV.**] Sous une forme plus résumée, les mêmes indications se trouvaient déjà dans la géographie 太平寰宇記 *T'ai p'ing houan yu ki*, publiée entre 976 et 983, au chapitre 186, article du Tokharestan : «La septième année *k'ai-yuan* (719), le *ye-hou* (*yabγu*) de ce pays[1], Ti-chö (Teš) du Tchehan-na (Jaghāniyān) adressa à l'empereur une requête pour offrir un grand *mou-chö* qui était astronome, en demandant qu'on le mît à l'épreuve.» 開元七年其葉護支汗那帝賒上表獻天文人大慕闍[2]請加試驗。

Glossen zu den alttürkischen Inschriften, dans *W. Z. K. M.*, t. XII, p. 172). La prononciation ancienne **t'ê* ou au moins **t'ï* est plus exacte que celle de **t'i* que l'un de nous a récemment donnée pour le premier caractère (*T'oung Pao*, II, XIII, 353).

(1) Le *Sin t'ang chou* (chap. 221 下, fol. 4 v°) dit en effet que le roi du Tokharestan portait le titre turc de *ye-hou* (*yabγu*); cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 157.

(2) L'édition du Kin-ling-chou-kiu (Nankin, 1882, chap. 186, fol. 10 r°) écrit ici 闇 *ngan* au lieu de 闍 *chö*; c'est une leçon manifestement fautive.

[**Texte V.**] Treize ans après la venue du grand *mou-chō* astronome, un édit condamnait en principe le manichéisme, tout en lui accordant la liberté sinon de propagande, du moins de culte. La mention de cet édit se trouve dans le 通典 *T'ong tien*, composé de 766 à 801 par l'écrivain 杜佑 Tou Yeou[1]. Le passage est ainsi conçu : «La vingtième année *k'ai-yuan* (732), le septième mois, un ordre impérial [dit] : La doctrine de Mo-mo-ni (Mâr Mâni) est foncièrement une croyance perverse; faussement elle prend le nom du bouddhisme et trompe [ainsi] le peuple; c'est ce qu'il convient d'interdire formellement. Mais, puisque c'est la religion indigène des Hou occidentaux et autres, s'ils la pratiquent personnellement, il ne faut pas leur en faire crime.» 開元二十年七月勅。末摩尼法本是邪見。妄稱佛教。誑惑黎元。宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法。當身自行。不須科罪者。Ce texte semble indiquer que, depuis 719, le manichéisme avait cherché à recruter en Chine même un certain nombre d'adeptes. On notera la forme Mo-mo-ni (Mâr Mâni), qui a été signalée plus haut à propos du *Houa hou king*[2] et que l'on retrouvera dans les textes VIII et XLVI.

[**Texte VI.**] C'est évidemment un texte très voisin de celui du *T'ong tien* qui est à la base du passage suivant du *Fo tsou t'ong ki*[3] : «Sous [l'empereur] Hiuan-tsong, la vingtième

(1) Chap. 40, fol. 11 v°, de l'édition de 1747 (Bibl. nat., nouveau fonds chinois, n° 329). Cf. antérieurement PELLIOT, *Le sa-pao*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 670.

(2) Cf. *supra*, p. 122, n. 2.

(3) Chap. 54, fol. 151 r°. Dans le chapitre 40 du même ouvrage, fol. 79 v°, la leçon 託 *t'o* est substituée à 稱 *tch'eng*, et la leçon 湖 *hou* à 胡 *hou*. Il est évident que 湖 *hou* est fautif, puisqu'il s'agit des peuples Hou d'Occident (c'est-à-dire en principe, sous les T'ang, des Iraniens) et non du lac Si-hou. Quant au mot *t'o*, il a, entre autres sens, celui de «se donner faussement pour»; le sens reste donc le même qu'avec *tch'eng*.

année *k'ai-yuan* (732), un ordre impérial [dit] : La doctrine de Mo-ni (Mâni) est foncièrement une croyance perverse; faussement elle prend le nom du bouddhisme. Mais puisque c'est la religion des maîtres [1] des Hou d'Occident, si leurs disciples la pratiquent personnellement, ils ne devront pas être jugés comme des coupables.» 玄宗開元二十年敕。末尼本是邪見。妄稱佛教。既爲西胡師法。其徒自行。不須科罰。Tche-p'an, l'auteur du *Fo tsou t'ong ki*, écrit ici le nom des manichéens 末尼 *mo-ni* (**mwat* [ou *mwar*]-*n'i*); c'est l'orthographe qu'il a généralement adoptée, au lieu que tous nos textes historiques ont 摩尼 *mo-ni* (**mwa-n'i*). Comme il semble bien que son texte dérive ici du *T'ong tien* ou d'une source qui, comme le *T'ong tien*, écrivait 末摩尼 Mo-mo-ni (Mâr Mâni), on voit que c'est sans doute par une contraction arbitraire de Mo-mo-ni que Tche-p'an a obtenu son orthographe anormale [2].

[**Texte VII.**] Tou Yeou, à qui nous devons la mention la plus ancienne de l'édit de 732, a également inséré dans son *T'ong tien* d'importants fragments de la relation de voyage écrite par son parent 杜環 Tou Houan, qui fut prisonnier des Arabes de 751 à 762 [3]. Parmi ces fragments, il en est un où, après avoir parlé du royaume de 拂菻 Fou-lin qu'on appelle aussi 大秦 Ta-ts'in et de quelques autres royaumes, Tou

(1) Le mot «maître» ne paraît pas employé ici de façon vague, c'est la traduction régulière du sogdien *mwčk'*, et par suite de *mou-chö* (cf. *supra*, 1re partie, p. 570, 590). Quand donc le texte parle des 徒 *t'ou*, «disciples, adeptes», il doit s'agir des simples religieux, disciples de ces *διδασκάλοι*.

(2) A l'époque de Tche-p'an d'ailleurs, c'est-à-dire au XIII[e] siècle, les implosives avaient disparu du chinois du Nord, et la différence entre les deux *mo* n'était plus qu'une question de ton. Il est probable en outre que le dernier mot du texte de Tche-p'an, 罰 *fa*, est altéré du 罪 *tsouei* donné par le *T'ong tien*.

(3) Cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 298.

Houan ajoute[1] : «Dans ces divers royaumes, dans les montagnes (?)[2] qu'on traverse lorsqu'on voyage par terre, les Hou sont d'une seule race, mais les religions y sont de plusieurs sortes. Il y a la religion des 大食 Ta-che (Arabes), la religion du 大秦 Ta-ts'in, la religion des 尋尋 Siun-siun; les Siun-siun sont, de tous les barbares, ceux chez qui l'inceste est le plus répandu[2]; ils ne parlent pas pendant les repas.» 諸國

(1) *T'ong tien*, chap. 193, fol. 12 r°. Ce texte est reproduit, comme d'ailleurs tous les fragments de la relation de Tou Houan, dans le 通志 *T'ong tche* de 鄭樵 Tcheng Ts'iao (1106-1166), chap. 196, fol. 76 r° (la seule variante, purement verbale, consiste à écrire 有數等法 au lieu de 法有數般); il se retrouve en outre dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (chap. 184, fol. 3 r°), et a enfin passé dans le chapitre 330 de Ma Touan-lin.

(2) La construction est assez étrange; M. Hirth (*China and the Roman Orient*, p. 84) a construit un peu différemment et a fait porter 山 *chan* sur 胡 *hou*.

(3) Le sens de cette dernière phrase est, au premier abord, assez obscur. M. Hirth, traduisant le texte d'après Ma Touan-lin, l'a rendue ainsi (*China and the Roman Orient*, p. 84) : «The Hsün-hsün have most frequent illicit intercourse with barbarians.» Dans le travail de Vasil'ev dont il va être question à propos de ce même texte, on trouve la traduction suivante : «Entre tous les barbares, c'est chez les Siun-siun que l'inceste est le plus répandu.» La difficulté vient de l'expression 蒸報 *tcheng-pao*, qui n'est jusqu'ici attestée ni dans les dictionnaires européens ni dans le *P'ei wen yun fou*. Le mot 蒸 *tcheng* s'emploie parfois pour 烝 *tcheng*, lequel a, entre autres sens, celui de «commettre un inceste»; mais on ne voit pas comment *tcheng-pao* est venu à s'employer de cette façon. Cependant, la traduction de Vasil'ev ne nous paraît pas prêter au doute. Dans le *Kieou t'ang chou* (chap. 198, fol. 1 v°), en un paragraphe consacré à une tribu qui paraît apparentée aux Tibétains, celle des 党項 Tang-hiang, il est dit que ces gens épousent leurs tantes, belles-sœurs, etc., et le texte ajoute cette phrase très semblable à celle de Tou Houan : «Pour ce qui est des incestes de la pire débauche, entre tous les barbares c'est chez [les T'ang-hiang] qu'ils sévissent le plus» (淫穢烝褻諸夷中最爲甚). Chez une autre population voisine des Tang-hiang, celle des 宕昌 Tang-tch'ang, le *Pei che* (chap. 96, fol. 9 r°) mentionne aussi la coutume d'épouser les tantes, belles-sœurs, etc., et, dans un passage parallèle, le *T'ai p'ing houang yu ki* (chap. 188, fol. 11 r°) remplace cette énumération par les simples mots : «Ils ont des mœurs incestueuses» 俗有蒸報); le sens de *tcheng-pao* nous paraît donc désormais certain : *tcheng-pao* est synonyme de *tcheng-sie*, c'est bien l'inceste que Tou Houan a eu en vue. Comme on va le voir, le nom de Siun-siun prouve qu'il s'agit non des manichéens, mais des maz-

陸行之所經山。胡則一種。法有數般。有大食法。有大秦法。有尋尋法。其尋尋烝報於諸夷狄中最甚。當食不語。

Ce texte vise-t-il d'une manière quelconque les manichéens? On l'a soutenu. Lorsque l'inscription de Karabalgasoun eut été découverte, les autorités russes soumirent l'estampage de la partie chinoise aux membres du conseil des Affaires étrangères chinois, alors le Tsong-li-yamen. Les membres de ce *yamen* rédigèrent sur l'inscription une notice historique qui a été reproduite et traduite par Vasil'ev dans le troisième fascicule du *Recueil des travaux de l'expédition de l'Orkhon*[1]. Cette notice cite plus ou moins fidèlement un certain nombre de textes relatifs au manichéisme, et invoque entre autres les Siun-siun de Tou Houan. Mais les membres du Tsong-li-yamen ne se sont-ils pas mépris? La religion des Ta-che est naturellement l'islam; celle du Ta-ts'in doit être le nestorianisme. Pour la troisième religion, on peut *a priori* songer au mazdéisme autant

déens, et les textes ne laissent pas de doute que l'inceste ait été accepté et recommandé dans le mazdéisme, tout au moins «dans les derniers temps de la dynastie sassanide, et pour plusieurs siècles après elle» (West, *Pahlavi Texts*, II, 428; cf. aussi Geiger et Kuhn, *Grundriss*, II, 682; à un point de vue un peu différent, Devéria, *Musulmans*, p. 468). Il nous paraît clair enfin que ce même texte de Tou Houan est à la base des dernières phrases de l'article consacré au Fou-lin par le *Sin t'ang chou* (chap. 221 下, fol. 8 r°); mais le nom des Siun-siun y a été altéré en Siun par la chute d'un mot, et cette leçon erronée a faussé toute la traduction que M. Hirth a donnée de ce passage dans *China and the Roman Orient*, p. 61.

[1] *Сборникъ Трудовъ Орхонской экспедиціи*, III, *Китайскія надписи на орхонскихъ памятникахъ въ Кошо-цайдамѣ и Карабалгасунѣ*, par В. П. Васильевъ, Saint-Pétersbourg, 1897, in-4°, 36 pages + 23 de texte chinois + 3 planches. Il en a été un peu de ce travail de Vasil'ev comme de l'article de Palladius sur le christianisme dans le *Vostočnyĭ Sbornik* : il était en russe, et une autre traduction de ces inscriptions par Vasil'ev avait paru en allemand dans *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*; on n'a pas supposé que le contenu des deux mémoires fût différent. Nous citerons cette publication russe sous le titre : Vasil'ev, *Kitaĭskiya nadpisi*. Le passage sur la religion des Siun-siun est à la page 34.

qu'au manichéisme. Or le baron Rosen a donné à Vasil'ev un renseignement important : c'est que les Arabes ont appelé les Zoroastriens du nom de Zemzem (Zamzam), « les chuchoteurs »[1]. Vasil'ev ajoute ce commentaire : « En fait, ils [les Zoroastriens] vivaient même avec leurs sœurs. En chinois, il n'y a pas de *z*, et les finales en *m* passent à *n*. D'ailleurs le nom même des Sassanides a pu donner naissance à cette appellation. » Le sens de *tcheng-pao* nous paraît très suffisamment établi, et nous pourrions en effet invoquer l'argument tiré de l'inceste; quant au nom des Sassanides, il faut le laisser hors de cause. Mais la correspondance même des deux formes est encore plus étroite que ne le suppose Vasil'ev, car, s'il n'y a plus aujourd'hui de *z* initial en chinois, il y en avait sous les T'ang, et Siun-siun est *Z'im-z'im[2]. Pour intéressant que soit le texte de Tou Houan, c'est donc à tort que les membres du Tsong-li-yamen ont cru y trouver une mention des manichéens.

Le manichéisme, introduit en Chine par un *fou-to-tan* en 694, avait commencé à se répandre après la venue d'un *mou-chö* astronome en 719; en 732, sa condamnation toute théorique se terminait par un privilège de libre exercice pour ses adeptes non chinois; c'était presque un succès pour la religion étrangère. A quelques égards, la situation n'est pas sans rap-

(1) Le texte de Vasil'ev écrit Zemzet, mais c'est une faute d'impression (cf. زَمْزَمَةٌ et زَمَازِمِيَّةٌ dans Biberstein-Kazimirski, *Dict. arabe-français*, revu par Ibed Gallab, t. II, p. 441; pour les prières « murmurées », cf. West, *Pahlavi Texts*, I, 278, n. 1. Le *Arabic-English Lexicon* de Lane, t. I, p. 1248, donne comme un des sens de *zamzam* « ... gibbering... of the Persians... over their eating, while they are [in a manner] speechless... », et sous زَمْزَمَ, « son of a Magian, means : He affected, *or* constrained himself, to speak, on the occasion of eating, while closing his mouth ». Ces explications correspondent bien au dernier membre de phrase de Tou Houan : « Ils ne parlent pas pendant les repas. »

(2) Il y a doute sur le timbre de la voyelle *i*, *ä* ou *é*. Mais l'insertion de l'*u* est, dans ce mot, un phénomène récent.

peler celle qui nous est bien connue au début du XVIIe siècle, lors de l'arrivée de Ricci à Pékin. Les premiers missionnaires jésuites étaient avant tout des apôtres, mais aussi des savants; ce sont leurs connaissances scientifiques qui assurèrent longtemps la liberté de leur apostolat. Or, au début du VIIIe siècle comme dans les premières années du XVIIe, le calendrier avait donné des mécomptes; des éclipses attendues ne s'étaient pas produites. Astronomes ou astrologues de la Cour rivalisaient d'intrigues [1]. En 664, pour le début d'un nouveau cycle, 李淳風 Li Tch'ouen-fong avait présenté au trône et fait adopter à partir de 665 un calendrier qui avait reçu le nom de 麟德曆 *Lin tö li* [2]; tous les partisans des computs étrangers s'emparaient de ses erreurs pour le faire condamner. Trois «clans» ou trois «écoles» d'astronomie hindoue étaient représentés à Si-ngan-fou par les Gautama, les Kāçyapa et les Kumāra [3]. En 684, un membre du clan des Gautama, 瞿曇羅 K'iu-t'an Lo, fit pour l'impératrice Wou un nouveau calendrier dont le succès fut éphémère [4]. En 718, un autre membre du clan des Gautama, 瞿曇悉達 K'iu-t'an Si-ta (Gautama Siddhārtha), présenta au trône un calendrier adapté et presque traduit d'un calendrier hindou, le 九執曆 *Kieou tche li;* il ne put le faire promulguer [5]. Dès 721, le célèbre moine et astronome boud-

[1] L'un de nous a réuni un assez grand nombre de notes concernant les influences étrangères qui se sont exercées sur l'astronomie et l'astrologie chinoises à l'époque des T'ang, et compte en faire l'objet d'un travail indépendant. Les indications données ici sont très succinctes et ne visent qu'à poser la question au point de vue de l'histoire du manichéisme.

[2] Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 26, fol. 1 r°.

[3] Cf. l'ouvrage d'Amoghavajra et Yang King-fong dont il sera question plus loin (p. 168), fol. 56.

[4] Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 26, fol. 1 r°.

[5] Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 28 下, fol. 11 v°. Ce calendrier nous a été conservé au chapitre 104 du 開元占經 *K'ai yuan tchan king*, qui est une œuvre d'astrologie composée dans la première moitié du VIIIe siècle par Gautama Siddhārtha lui-même (cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 105).

dhiste 一行 Yi-hing se mettait à son tour aux calculs d'un nouveau système, mais il mourut en 727 sans avoir achevé le 大衍曆 *Ta yen li*. Par ordre de l'empereur, le bureau du calendrier compléta le travail de Yi-hing et le *Ta yen li* fut distribué en 729. Immédiatement, le clan des Gautama proteste; 瞿曇譔 Kiu-t'an Tchouan accuse Yi-hing d'avoir pillé le *Kieou tche li*. Une commission est nommée et, à l'épreuve, on constate que le *Ta yen li* a permis de prévoir juste sept ou huit fois sur dix, l'ancien *Lin tö li* trois ou quatre fois, le *Kieou tche li* seulement une ou deux; le *Ta yen li* triomphe [1]. Le *Kieou tche li* et le *Ta yen li* n'étaient d'ailleurs pas sans quelque parenté. Tous deux introduisaient en Chine une notion nouvelle, celle qui au soleil, à la lune et aux cinq planètes, ajoutait, sous les noms de Rāhu et de Ketu, deux planètes fictives, les nœuds ascendant et descendant de la lune, et obtenait ainsi le chiffre inusité des 九曜 *kieou-yao*, les «neuf luminaires».

On lit généralement le nom Gautamasiddha, et l'un de nous a reproduit cette forme (*B.E.F.E.-O.*, IV, 187); elle est inadmissible du fait que 達 *ta* est **dat* [ou *dar*]. En réalité, la forme *si-ta* employée ici est une transcription usuelle de *siddhārtha*. Il semble d'ailleurs que pour ces trois familles hindoues, qui avaient des fonctions au bureau d'astrologie (太史閣 *t'ai-che-ko*), les noms de Gautama, Kāçyapa et Kumāra soient devenus des «noms de famille» à la chinoise, susceptibles d'être suivis d'un *ming*, ou nom personnel, purement chinois. Le titre du calendrier de Gautama Siddhārtha suffit à en indiquer la provenance hindoue : *kieou-tche* signifie «les neuf prenants», et est la traduction littérale de *navagraha*; nombre d'œuvres astronomiques hindoues commencent par cette expression, qui est la désignation sanscrite des «neuf planètes». De même qu'un titre de traité du VIIIe ou du IXe siècle nous montrera le grec ὥρη dans le chinois 火羅 *houo-la* (**χwa-la*), par l'intermédiaire du sanscrit *horā* «heure» (cf. *infra*, p. 167), le calendrier de Gautama Siddhārtha nous donne pour «minute» un nom 立多 *li-to* (**l'ip-ta*), qui, par l'intermédiaire du sanscrit *liptā*, n'est autre que λεπτή (Wylie a signalé ces transcriptions dès 1871 dans le *Chinese Recorder*, t. IV, p. 42); les mots nous sont ici témoins de l'extraordinaire expansion qui a porté certaines notions astronomiques et astrologiques de la Méditerranée jusqu'à l'Océan pacifique.

[1] Cf. *Sin t'ang chou*. ch. 27 上, fol. 1 r°.

Il suffit d'avoir jeté les yeux sur l'histoire chinoise pour reconnaître le rôle immense qu'y ont joué les préoccupations astronomiques et astrologiques. Une corrélation constante se manifeste entre le cours des astres et la conduite des hommes. C'est dire tout l'intérêt et la passion que soulevèrent dans la première moitié du VIIIe siècle ces controverses relatives au calendrier. Or c'est au milieu de ces controverses qu'arriva, en 719, le «grand *mou-chö*» manichéen, spécialement versé dans les études astronomiques. Dans quelle mesure son influence s'exerça-t-elle? Les textes ne le disent pas directement. Une chose est sûre cependant : c'est que, dans le courant du VIIIe siècle, à la théorie des «neuf luminaires» que l'Inde a connue, mais qui a eu tout autant de fortune dans l'Asie antérieure[1], une notion nouvelle s'ajoute en Chine, qui est elle-même d'apparition assez tardive dans l'Inde et qui ne s'est implantée en Chine que sous ses noms iraniens, celle de la semaine planétaire[2]; et, comme on va le voir, ces noms

[1] Cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 121-123; aussi Kroll, dans *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1900, p. 908-909, et dans *Catalogus codicum astrol. graec.*, t. V, 2e partie, Bruxelles, 1906, in-8°, p. 131. L'astrologie occidentale a assimilé les nœuds ascendant et descendant de la lune à la tête et à la queue du dragon: la même notion se rencontre en Chine (龍首 *long-cheou* et 龍尾 *long-wei*), mais, à notre connaissance, pas avant le VIIIe et même le IXe siècle. Il semble que ce soient les nœuds lunaires qui sont qualifiés de «deux dragons» (*dō 'Azdahāg*) dans Müller, *Handschr.*, p. 37.

[2] Edkins (*Chinese Buddhism*, 2e éd., p. 211), après Wylie (*Chinese Recorder*, IV, p. 8), signale que les noms de la semaine planétaire se trouvent dans le 孔雀經 *K'ong ts'io king*, traduit par Yi-tsing. C'est là un titre abrégé du 大孔雀咒王經 *Ta k'ong ts'io tchou wang king*, traduit par Yi-tsing en 705; le texte sanscrit, qui subsiste, est intitulé *Mahāmāyūrī* (cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 306). Mais nous avons de ce texte plusieurs traductions fragmentaires, et trois complètes : ces dernières sont l'une de la première moitié du VIe siècle (Nanjio, n° 308), la seconde, de Yi-tsing, la troisième, d'Amoghavajra (milieu du VIIIe siècle; Nanjio, n° 307); elles répondent à des recensions différentes, la parenté étant plus étroite de la seconde à la troisième que de la première à la seconde. Or, dans la traduction du VIe siècle, il n'est pas question de la semaine planétaire. Dans la traduction de Yi-tsing, les *nava-*

iraniens, ou plus précisément sogdiens, sont mis par les textes en rapport direct avec la religion de Mâni.

Dès 1871, un correspondant qui signait C. D. (=Carstairs Douglas) signala d'Amoy aux *Notes and Queries on China and Japan* que, dans les almanachs locaux, le dimanche était marqué d'un signe 密 *mi* dont il ne s'expliquait pas l'origine. Ce fut l'occasion pour Wylie de publier un remarquable article : *On the knowledge of a weekly Sabbath in China*[1]. Wylie y faisait état d'un autre almanach du même genre, intitulé 洪潮和曾孫堂燕通書便覽 *Hong tch'ao houo tseng souen t'ang yen*

graha (*kieou-tche*) sont énumérés sous leurs noms sanscrits, mais en désordre (*Tripiṭ.* de Kyōto, X, VIII, 716 r°). Enfin la traduction d'Amoghavajra (*Tripiṭ.* de Kyōto, X, VIII, 733 v°) nous donne les «neuf luminaires» (*kieou-yao*) sous leurs noms chinois, mais pour la première fois dans l'ordre régulier de l'hebdomade, Rāhu et Ketu venant d'ailleurs toujours en fin de série. Jusqu'ici donc, les textes bouddhiques eux non plus n'ont pas fourni en Chine de mention de la semaine planétaire antérieure au VIIIe siècle. Il n'est pas question de la semaine planétaire dans le *Kieou tche li* de 718 inséré au *K'ai yuan tchan king*; mais, ainsi que l'a vu Wylie dès 1871 (*Chinese Recorder*, t. IV, p. 40), les calculs indiqués au chapitre 1 du même *K'ai yuan tchan king* (Wylie attribue par inadvertance ce texte au *Kieou tche li*) supposent la connaissance des jours planétaires dans l'ordre usuel de notre semaine. Le *K'ai yuan tchan king* est forcément de la période *k'ai-yuan* (713-741), mais postérieur au *Kieou tche li* de 718, puisque celui-ci y est inséré; la marge de compilation n'est donc que de 719 à 741, et cette connaissance de la semaine planétaire dans l'astrologie non bouddhique nous laisse encore au VIIIe siècle. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces dates celles auxquelles aboutissait tout récemment M. Fleet pour la connaissance de la semaine planétaire dans l'Inde (*The use of the planetary week in India*, dans *J.R.A.S.*, oct. 1912, p. 1044 et 1045). D'après M. Fleet, le premier exemple connu de la mention d'un jour planétaire dans l'Inde remonte à 484, mais, après avoir examiné les quelques données fournies par l'épigraphie, M. Fleet conclut ainsi : «Il est donc clair que jusqu'en 800 A. D., l'habitude ne s'était pas encore établie de citer régulièrement le jour de la semaine dans les dates ou pour d'autres usages généraux.» Cette indication chronologique concorde parfaitement avec les conclusions que nous avons déduites des textes chinois.

[1] Dans *Chinese Recorder*, t. IV, juin 1871, p. 4-9, et juillet 1871, p. 40-45; réimprimé dans Wylie, *Chinese Researches*, Changhaï, 1897, in-8°, p. 86-101. Cf. aussi Edkins, *Chinese Buddhism.*, 2e éd., p. 211.

t'ong chou pien lan, très répandu dans les provinces «de la Chine centrale (*lire* : orientale) et méridionale». Là aussi, le dimanche était marqué du caractère *mi*, et les prolégomènes donnaient à ce sujet quelques indications. Mais surtout Wylie avait trouvé des indications plus précises dans le 欽定協紀辨方書 *K'in ting hie ki pien fang chou*, œuvre astrologique considérable publiée par ordre impérial en 1739. Dans ce dernier ouvrage [1], il est dit que la semaine planétaire, dont le premier jour, le dimanche ou jour du soleil, est marqué par *mi*, est un système importé d'Occident, dont il n'y a guère rien à conserver, et dont l'exposé ne se trouve en détail que dans le 西域吉凶時日善惡宿曜經 *Si yu ki hiong che je chan ngo sou yao king*. Wylie ajoutait qu'il serait sans doute vain d'espérer mettre jamais la main sur ce dernier ouvrage, dont le *Canon bouddhique* actuel ne faisait pas mention [2]. Mais du moins le *K'in ting hie ki pien fang chou* lui empruntait une phrase importante que Wylie s'empressa de recueillir : c'est que le jour du soleil, le dimanche, était appelé *mi* par les Houei-hou (Ouigours), 曜森勿 *yao-sen-wou* par les Po-sseu (Persans) et *aditya* par les Hindous. Or, dans la fameuse inscription nestorienne de Si-ngan-fou, qui date du 4 février 781, le jour est marqué comme celui du 大曜森文 «grand *yao-sen-wen*». Porter Smith venait de supposer que *sen-wen* représentait *sabbath* [3]. Sans se prononcer sur le rapport de *sabbath*

(1) Chap. 1, fol. 6 v°-7 r° (cf. aussi chap. 36, fol. 10) de l'édition lithographique de Changhaï, 1899 (Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 189). Ces paragraphes mentionnent, comme empruntées aux «pays occidentaux», les notions des jours de *mi* (dimanche), des jours 伏斷 *fou-touan* liés à ceux où «Vénus est obscurcie (?)» (暗金 *ngan-kin*), et des jours où «on taille les vêtements» (裁衣 *ts'ai-yi*); l'almanach astrologique rejette la première et la troisième notion, mais garde la seconde; il ne s'occupe donc pas autrement de la semaine planétaire.

(2) On verra plus loin que c'est une erreur; l'ouvrage se trouve aussi bien dans la collection des Ming, à laquelle Wylie avait accès, que dans la collection de Corée.

(3) *Notes and Queries on China and Japan*, t. IV, p. 16.

et des noms persans de la semaine, Wylie fit remarquer que le 4 février 781 était un dimanche et conclut de manière formelle à l'identité de *yao-sen-wen* et de *yao-sen-wou*, qui seraient tous deux des transcriptions du persan *yaksanbah*, «dimanche». Quant au mot *mi*, Wylie n'en avait pas trouvé l'origine, mais, quelques mois plus tard, un correspondant du *Chinese Recorder*, qui signe J. D. (sans doute John Dudgeon), indiqua le nom iranien du soleil, Mithra, dont la transcription serait apocopée en chinois [1]. L'étymologie était juste en principe, mais l'explication incomplète : 密 *mi* ou 蜜 *mi* est un ancien **m'it* [ou *m'ir*], et transcrit non pas *mithra*, mais la forme pehlvi *mihr* ou plutôt le sogdien *mīr*. L'explication de *mi* fut acceptée; on oublia celle de *yao-sen-wen*. En 1872, Palladius la donna bien à nouveau dans ses *Slědy* (p. 9), en ajoutant que la liste des noms persans de la semaine se trouvait dans des œuvres d'astrologie bouddhique à partir du xe siècle; mais personne n'ouvrit le *Vostočnyĭ sbornik*. En 1875, le *Journal of the American Oriental Society* réimprima sans changements un ancien travail que Wylie avait publié sur l'inscription de Si-ngan-fou dans le *North-China Herald* de 1854-1855, et où il était dit qu'aucune explication satisfaisante n'avait encore été trouvée pour *yao-sen-wen* [2].

Palladius saisit l'occasion de faire connaître aux sinologues les données qu'il avait déjà résumées dans ses *Slědy*, et tout en se déclarant incapable de retrouver l'origine de ses notes vieilles de vingt ans, publia cette fois dans le *Chinese Recorder* un tableau complet, mais sans caractères chinois, des noms des jours planétaires en chinois, en *hou* ou

(1) *Chinese Recorder*, t. IV, déc. 1871, p. 195.

(2) *J. Am. Or. Soc.*, t. V, n° 2, p. 277-326. L'article est intitulé *The Nestorian tablet of Se-gan foo*; il avait été réimprimé dès 1855-1856 dans le *Shanghae Miscellany* et a été incorporé en 1897 à Wylie, *Chinese Researches*, p. 24-77; cf. aussi Cordier, *Bibl. Sinica*, col. 776.

ouigour [1], en persan et en sanscrit [2]. Ces indications, elles aussi, sont restées lettre morte pour les nouveaux interprètes de l'inscription de Si-ngan-fou. Dabry de Thiersant en 1877 [3], l'abbé Gueluy en 1897 [4], voient encore dans *yao-sen-wen*, comme jadis Gaubil, le mot *hosanna*. La mort ayant interrompu le grand travail du P. Havret, la traduction la meilleure est jusqu'ici celle de Legge, publiée en 1888 : *yao-sen-wen* y reste inexpliqué [5]. Encore en 1910, M. Parker [6] affirme que « surely the « great « *yao* », or « sun », is better than any fanciful trisyllable », et traduit *ta yao-sen-wen* par « Great-Planet, *sên-wên* day [Sun day, *sabbath*] » [7].

Entre temps cependant, de nouveaux documents avaient été jetés dans le débat. M. Huber avait entendu parler de *mi* qui marquait le dimanche sur les almanachs du Fou-kien et de l'explication déjà ancienne de ce *mi* par le nom iranien de *mithra*, *mihr*. Mais il ignorait aussi bien les articles de Wylie que ceux de Palladius, ainsi que le *yao-sen-wen* de l'inscription de Si-ngan-fou. C'est dans ces conditions qu'il signala en 1906 une série d'œuvres incorporées au *Tripiṭaka* chinois et où les sept

(1) Le nom de *houei-hou*, ouigour, est déjà celui que l'ouvrage astrologique de 1739 avait fourni à Wylie; c'est là aussi que Palladius a dû le prendre. Mais le nom de *hou* est celui qui est fourni à juste titre par le texte original, comme on le verra plus loin. D'ailleurs, ce texte original est de 764, et à cette date la forme *houei-hou* n'existait pas encore pour le nom des Ouigours; on écrivait encore *houei-ho*.

(2) *Chinese Recorder*, 1875, p. 147-148, lettre datée de Pékin, 13 mars 1875.

(3) *Le christianisme en Chine*, Paris, 1877, grand in-8°, p. 57.

(4) Lamy et Gueluy, *Le monument chrétien de Si-ngan-fou*, Bruxelles, 1897, in-4°, p. 82.

(5) Legge, *Christianity in China*, Londres, 1888, in-8°, p. 29.

(6) Parker, *Studies in Chinese religion*, Londres, 1910, in-8°, p. 284 (et aussi p. 291).

(7) Toutefois l'évidence de la solution proposée par Wylie avait frappé l'érudit si sagace que fut Yule; aussi l'équivalence exacte est-elle donnée dans son *Marco Polo* (3e éd., t. II, p. 28).

planètes étaient données sous leurs noms iraniens [1]. En réalité, le plus important de ces textes était celui-là même que Wylie avait trouvé cité dans le *K'in ting hie ki pien fang chou* tout en le supposant perdu sans retour, celui aussi auquel Palladius avait puisé, mais dont il n'avait pu ensuite se rappeler exactement le titre ni la date. Immédiatement, M. F. W. K. Müller montra que les noms *hou* (iraniens) n'étaient pas transcrits du persan, comme l'avait cru M. Huber, mais du sogdien [2]. Les équivalences en sogdien sont : 密 ou 蜜 *mi* (**m'it* [ou *m'ir*]), sogd. *mīr*, «soleil (dimanche)»; 莫 *mo* (**mak*), sogd. *māχ*, «lune (lundi)»; 雲漢 *yun-han* (**'wen-χan*), sogd. *wnχān*, «Mars (mardi)» [3]; 咥 *tie* (**t'et* [ou *t'er*]), sogd. *ṭīr*, «Mercure (mercredi)» [4]; 温沒斯 *wen-mo-sseu* (**'wyn-mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*), sogd. *wrmzṭ*, «Jupiter (jeudi)» [5]; 那頡 *na-hie*(**na-h'et* [ou *h'er*]), sogd. *nāχiδ*, «Vénus (ven-

(1) *B.E.F.E.-O.*, VI, 39-43.

(2) F. W. K. Müller, *Die «persischen» Kalenderausdrücke im chinesischen Tripiṭaka*, dans *Sitzungsber. der kön.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1907, p. 458-465.

(3) C'est ce mot-ci qui, comme l'a montré M. Müller, est le plus caractéristique de l'origine sogdienne de ces transcriptions; la forme persane du nom est *bahrām*.

(4) Cette orthographe est celle des textes de Kin-kiu-tch'a et de Yang King-fong; le texte sur les *horā* de Brahma écrit 滴 *ti* (**t'ik*); cette transcription inexplicable se retrouve dans l'*Histoire des Song* (cf. *infra*, p. 171, n. 2).

(5) C'est la forme du texte de Kin-kiu-tch'a. Celui qui traite des *horā* de Brahma écrit 嗢沒斯 *wou-mo-sseu* (**'wyt* [ou *'wyr*]-*mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*), et cette forme se retrouve dans le *Song che*. Contrairement aux indications de M. Huber, la leçon *wen-mo-sseu* est donc isolée; elle est phonétiquement moins satisfaisante et paraît résulter d'une faute de texte. Dans le texte de Yang King-fong, le nom est écrit 鶻勿斯 *hou-wou-sseu* (**γut* [ou *γur*]-*mwyt* [ou *mwyr*]-*sy*); on a ici en transcription, devant la voyelle labiale, le même *ghaïn* paragogique que suppose la restitution de M. Gauthiot pour le nom du troisième dignitaire des temples manichéens et qu'on va retrouver immédiatement dans le nom de Saturne. L'espèce de métathèse à la fin des deux transcriptions d'Ormuzd reste inexpliquée. On sait qu'en iranien oriental, le mot avait une valeur différente; au lieu d'y désigner Jupiter, *ūrmaysdi* (pron. **ūrmazd'*) y est le nom ordinaire du soleil.

dredi)»[1]; 鷄緩 *ki-houan* (**k'ē-ywan*), sogd. *kēwān*, «Saturne (samedi)»[2].

A quel moment ces noms font-ils leur apparition en Chine? M. Huber a cité quatre ouvrages astrologiques, dont deux sont mis sous le nom de ce moine bouddhiste, Yi-hing, qui mourut en 727. Ces deux derniers ouvrages sont le 梵天火羅九曜 *Fan t'ien houo lo kieou yao*, c'est-à-dire : *Les horā de Brahma et les neuf luminaires*[3], et le 七曜星辰別行法 *Ts'i yao sing tch'en pie hing fa*, ou *Les différentes influences des sept luminaires et des mansions lunaires*[4]. L'attribution à Yi-hing ne nous paraît pas garantie; le traité sur *Les horā de Brahma et les neuf luminaires* en particulier semble bien, d'après son début, être postérieur d'un siècle et demi, et devoir être daté de 874. Un troisième ouvrage, le 七曜攘災决 *Ts'i yao jang tsai kiue*, ou

(1) La leçon de Yang King-fong, 那歇 *na-hie*, est exactement homophone de celle-ci. Le *Song che* écrit 般頡 *pan-hie*, qui s'explique par la forme médiévale 舟阝 de 那 *na*. Le mot 頡 *hie* (mais non 歇 *hie*) peut aussi être lu **y'et* [ou *y'er*].

(2) Yang King-fong écrit 枳浣 *tche-houan* (**k'i-ywan*; les tables du *K'ang hi tseu tien* donnent bien pour le premier caractère une gutturale initiale et non une palatale). Comme dans une des transcriptions d'Ormuzd, on a ici, devant *w*, un *ghaïn* sans valeur étymologique dans l'original. Il semble qu'on ait là autant de parallèles aux transcriptions classiques 回紇 *houei-ho*, (**ywi-yat* [ou *yar*]) et 回鶻 *houei-hou* (**ywi-yut* [ou *yur*]) du nom des Ouïgours (Uiyur).

(3) Cet ouvrage, qui ne se trouve pas dans le *Tripiṭaka* des Ming, et n'est, par suite, pas mentionné au *Catalogue* de Nanjio, est édité dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 餘, IV, 72-76. Brahma joue un grand rôle dans l'astronomie hindoue. D'après Gautama Siddhārtha, la composition première du **Navagraha-çāstra* ou **Navagrahasiddhānta* qui est à la base de son *Kieou tche li* remontait indirectement à Brahma.

(4) Cet ouvrage également ne se trouve que dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 餘, IV, 63-69. Mais, en dehors du nom de *mi* (*mīr*) pour le soleil, nous y avons vainement cherché les noms planétaires dont parle M. Huber. Il se peut que quelques autres textes enrichissent bientôt nos informations sur l'œuvre astrologique de Yi-hing, car le catalogue provisoire du *Supplément I* de Kyōto annonçait un 看命一掌金 *K'an ming yi tchang kin* de Yi-hing, en un chapitre, qui nous est inconnu jusqu'à présent.

Formules pour éviter les calamités d'après les sept luminaires [1], aurait été traduit sous les T'ang par un religieux 金俱吒 Kin-kiu-tch'a, originaire de l'Inde de l'Ouest, c'est-à-dire d'une région où, à cette époque, les influences iraniennes sont très sensibles; d'après les notes jointes à l'ouvrage, et qui portent sur les années 794 et 806, il semblerait que cette traduction fût du début du IXe siècle. Le plus ancien des quatre ouvrages dont la date soit certaine est donc le dernier, intitulé 文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經 *Wen chou che li p'ou sa ki tchou sien so chouo ki hiong che je chan ngo sou yao king*, ou *Sūtra prononcé par le bodhisattva Mañjuçrī et les sages sur les heures et les jours fastes et néfastes et sur les luminaires et les mansions heureux et malheureux* [2]. Cet ouvrage fut traduit en 759 par Amoghavajra, originaire du Nord de l'Inde, et la traduction fut mise au point et annotée en 764 par un disciple d'Amoghavajra, nommé 楊景風 Yang King-fong [3]. Il est donc possible et même vraisemblable que les

[1] Cet ouvrage, lui aussi, ne se trouve que dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 餘, IV, 42-62.

[2] NANJIO, n° 1356; *Tripiṭaka* de Tōkyō, 閏, XIV, 50-65. L'ouvrage manque aux collections des Song et des Yuan. Le *T'ong tche* (éd. de 1747, chap. 68, fol. 14 v°, 19 r°) le mentionne néanmoins à deux reprises sous les Song, mais lui donne une fois un chapitre, une fois deux.

[3] Nous avons retrouvé dans le *Sin t'ang chou* (chap. 29, fol. 9 v°) le nom de Yang King-fong; il fut un des fonctionnaires qui, sous les ordres de 徐承嗣 Siu Tch'eng-sseu, préparèrent le calendrier 正元曆 *Tcheng yuan li*, mis en vigueur en 784. On a vu plus haut (cf. *supra*, p. 163) que le *K'in ting hie ki pien fang chou*, dans deux paragraphes du chapitre 1er et du chapitre 36, n'attribuait aux contrées d'Occident que les notions relatives aux jours de *mi*, de *fou-touan* et de *ts'ai-yi*. Cependant, au chap. 36, fol. 12 v°-13 r°, il y a une autre théorie, celle des 楊公忌 *yang-kong-ki* ou «[jours] néfastes de maître Yang», dont l'almanach proclame l'origine occidentale. Ce sont les jours «du feu et du porc» (火猪 *houo-tchou*), pendant lesquels on ne doit pas sortir; ils se répartissent de mois en mois en avançant de deux jours chaque fois (13 du premier mois, 11 du 2e, 9 du 3e, jusqu'à 19 du 12e), et leur caractère néfaste est attribué par l'almanach à l'horreur des «gens d'Occident» pour le porc. Peut-être ce maître Yang est-il Yang King-fong, mais nous

noms iraniens des planètes aient été connus un peu avant 727; mais jusqu'ici ils ne sont attestés de façon sûre qu'à partir de 759. La popularité de cette astrologie sogdienne fut durable. C'est en effet du monde sogdien que semblent venir aussi des œuvres astrologiques assez mystérieuses, le 都利經 *Tou li king* et le 聿斯經 *Yi sseu king*, aux noms manifestement étrangers, qui font leur apparition aux alentours de l'an 800 et seront connus au moins jusqu'au milieu du XIIIe siècle[1]. De la même école dérive le 四門經 *Sseu men king*; il semble qu'il ait eu pour sujet la répartition des 28 mansions lunaires entre les quatre points cardinaux[2], et c'est là sans doute une

n'avons pas trouvé de renseignements à ce sujet. Il ne peut s'agir des jours *cycliques* «du feu et du porc», puisque ceux-ci ne reviendraient naturellement que tous les soixante jours. Dans le *De moribus manichaeorum* (chap. 16, § 39, 40), saint Augustin raille les manichéens de leur répulsion à l'égard du porc, mais elle ne leur était pas particulière, puisqu'elle est partagée par les juifs et les musulmans. Nous devons cependant indiquer ici un texte que nous ne voyons pas bien à quoi rattacher en Chine ou ailleurs, et où il est question également d'un «jour du porc»; ce texte est emprunté à la biographie de 魏收 Wei Cheou (506-572) dans le *Pei ts'i chou* (chap. 37, fol. 2 r°): «L'empereur des Wei, donnant un banquet aux fonctionnaires, leur demanda pourquoi on [donnait à un jour] le nom de «jour de l'homme». Personne ne le savait. [Wei] Cheou répondit: «Dans le 答問禮俗 *Ta wen li sou* du *yi-lang* 董勛 Tong Hiun, des Tsin, il est dit: «Le premier jour du premier «mois est le [jour de la] poule; le second jour est le [jour du] chien; le troi«sième jour est le [jour du] porc; le quatrième jour est le [jour du] mouton; «le cinquième jour est le [jour du] bœuf; le sixième jour est le [jour du] «cheval; le septième jour est le [jour de l']homme.» 魏帝宴百僚問何故名人日。皆莫能知。收對日。晉議郎董勛答問禮俗云。正月一日爲雞。二日爲狗。三日爲猪。四日爲羊。五日爲牛。六日爲馬。七日爲人。 Comme on le voit, les animaux domestiques se succèdent, en une sorte de hiérarchie, dans une hebdomade dont le dernier terme est l'homme.

(1) Il y a des indications assez nombreuses sur ces deux ouvrages, qui ont parfois l'air de ne faire qu'un; ils sont mentionnés dans les chapitres bibliographiques des *Histoires des T'ang*. Le second est encore nommé dans le *Tche tchai chou lou kiai t'i* entre 1240 et 1250. L'un de nous compte leur consacrer prochainement une notice.

(2) Le terme de *men*, «porte», pour désigner la répartition des *nakṣatra*, par

notion astrologique que l'Inde a connue, mais qui n'est pas restreinte à l'Inde seule; or le *Sseu men king* est étroitement associé dans les textes chinois au *Tou li king* et au *Yi sseu king*, et on a vu plus haut qu'il figure à la fin de l'*Éloge de la Sainte Trinité*, et à côté du *San tsi king* manichéen, parmi les textes à la traduction desquels le religieux nestorien King-tsing aurait collaboré [1]. Pour lui aussi par conséquent, on peut prévoir une origine ou un intermédiaire sogdien. Cette popularité de l'astrologie planétaire sogdienne nous est encore attestée par ailleurs. Parmi les manuscrits que l'un de nous a rapportés de Touen-houang, il y a plusieurs calendriers du IXe et du Xe siècle, et un certain nombre de traités astrologiques. Les calendriers se rattachent au type des «sept luminaires» (七曜曆 *ts'i-yao-li*), c'est-à-dire qu'ils subissent l'influence du système des sept planètes [2]. Même quand ils n'indiquent pas la

groupes de sept, entre les quatre points cardinaux, se trouve déjà dans la traduction de la *Mahāmāyūrī* effectuée par un moine du Fou-nan dans la première moitié du VIe siècle (*Tripiṭaka* de Kyōto, X, VIII, 744 v°). En ce qui concerne l'Asie centrale, on sait que cette division est à la base du texte turc publié en 1910 par M. Radlov sous le titre de *Tišastvustik* (*Bibliotheca Buddhica*, n° XII).

[1] Cf. *supra*, p. 134, n. 1. Nous ne donnons pas cette participation de King-tsing comme une certitude, car la note finale qui le nomme est d'une autre main que le reste du manuscrit. Mais cette note n'a pu émaner que de quelqu'un d'assez bien renseigné.

[2] L'expression *ts'i-yao-li*, ou «calendrier des sept luminaires», ne se rencontre pas, à notre connaissance, avant le début du VIe siècle. Mais il y a alors, particulièrement dans la seconde moitié de ce siècle, toute une série de calendriers officiels ainsi désignés; on en trouvera l'énumération dans le chapitre 34 (fol. 8 r° et v°) du *Souei chou*. Mais ces *ts'i-yao-li* ne supposent pas la connaissance de la semaine planétaire; leur nom leur vient seulement de ce qu'ils calculent les mouvements des sept luminaires (cf. les chapitres 17 et 18 du *Souei chou*). Depuis la seconde moitié des T'ang au contraire, les noms des jours planétaires interviennent dans les *ts'i-yao-li*; l'astrologie s'est emparée d'eux; de calendriers officiels, ils deviennent des almanachs privés; c'est sous ce nouvel aspect qu'ils se maintiennent pendant plusieurs siècles, et c'est ce qui explique que les *ts'i-yao-li* soient l'objet de proscriptions formelles sous les Yuan et sous les Ming.

planète correspondant à chaque jour, le dimanche est signalé en rouge par le caractère 蜜 *mi* (*mīr*), par conséquent en sogdien. Dans les traités astronomiques, les jours de la semaine planétaire sont souvent mentionnés : c'est toujours sous leurs noms sogdiens[1]. Cette théorie de la semaine planétaire, étrangère à la Chine ancienne et dont on ne trouve plus trace dans les calendriers officiels, apparaît, même après les T'ang, dans une des histoires dynastiques : les noms sogdiens des sept planètes sont cités par l'*Histoire des Song*[2].

Or le manichéisme semble avoir joué un rôle important dans la diffusion de la semaine planétaire en Chine au VIIIe siècle. On a vu que, jusqu'ici, l'ouvrage d'Amoghavajra et de Yang King-fong est le plus ancien où les noms sogdiens des planètes nous soient attestés de façon certaine; c'est aussi le plus détaillé et le plus important. En un passage qu'a traduit M. Huber, Yang King-fong cite successivement les sept planètes dans l'ordre de la semaine, et donne pour chacune d'elles son nom en langue 胡 *hou*, c'est-à-dire en sogdien, puis en langue *po-sseu*, c'est-à-dire en persan, enfin en langue de l'Inde. Une note initiale explique l'importance de la semaine :

[**Texte VIII.**] «Les sept luminaires, ce sont le soleil, la lune et les cinq planètes qui descendent présider[3] parmi les hommes. Jour par jour, ils se remplacent; au bout de sept jours, [le cycle] est achevé et recommence. On en tient compte parce que chacun de [ces luminaires] exerce sur telle ou telle affaire une influence favorable ou défavorable. Je vous engage

(1) Tel est le cas par exemple dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale, Don 4502, Coll. Pelliot, Inv. n°s 2693, 3081, 3779.

(2) *Song che*, chap. 71, fol. 1 r°; pour les variantes ou fautes qu'on y relève, cf. *supra*, p. 166 et 167.

(3) 直 *tche*. C'est le terme qu'on a vu employer p. 114 pour le «préposé» au mois. Dans le *Ts'i yao sing tch'en pie hing fa*, c'est le mot qui est également employé pour indiquer que tel ou tel *nakṣatra* est «préposé» à tel ou tel jour.

à y apporter un soin méticuleux. Si brusquement vous ne vous rappelez pas [le jour de la semaine], il vous suffit d'interroger les Hou (Sogdiens) ou les Po-sseu (Persans) ou les gens des cinq Indes, qui le connaissent tous. Les *ni-k'ien-tseu* (*nirgrānthaputra*, hérétiques[1]) Mo-mo-ni (Mâr Mâni, Manichéens[2]) gardent le jeûne le jour de *mi* (*mīr*, dimanche); ils rendent aussi un culte à ce jour comme au «grand jour»[3]. Ils n'oublient ni ce culte ni ce jeûne[4]. C'est pourquoi, j'énumère ci dessous [les noms donnés] aux sept luminaires par les gens des divers royaumes.» 夫七曜者所爲日月五星下直人間。一日一易。七日周而復始。其所用各各於事有宜者不宜者。請細詳用之。忽不記得但當問胡及波斯并五天竺人總知。尼乾子末摩尼以蜜日持齋。亦事此日爲大日。此等事持不忘。故今列諸國人呼七曜如後。

Ainsi Yang King-fong met en première ligne, dans sa liste de la semaine planétaire, les noms sogdiens; c'est également sous les noms sogdiens que les planètes figurent dans les textes turcs retrouvés en Asie centrale[5]. Mais Yang King-fong, tout

[1] Parmi les bouddhistes chinois, le terme de *nirgrāntha* ou *nirgrānthaputra* a pris le sens d'hérétique en général, et ne s'applique pas uniquement aux *jaina*.

[2] Pour la forme Mâr Mâni, cf. *supra*, p. 122 et 154. Comme on le voit, le nom de Mâr Mâni, ainsi d'ailleurs que celui de Mâni, en est venu à désigner en chinois non pas Mâni lui-même, mais les manichéens.

[3] Le jeûne du dimanche chez les manichéens est bien connu par les auteurs occidentaux; cf. DE BEAUSOBRE, *Histoire*, II, 706-709. Quant au culte spécial du dimanche, jour du soleil, chez les manichéens, on ne saurait donner au texte de Yang King-fong un meilleur parallèle que cette phrase de saint Augustin (*Contra Faustum*, XVIII, 5) : «Vos in die quem dicunt Solis, solem colitis».

[4] Notre traduction diffère ici de celle qu'avait donnée M. Huber.

[5] Cf. V. THOMSEN, *Ein Blatt in türkischer «Runen»schrift aus Turfan*, dans *Sitzungsber. der kön.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1910, p. 298, 302. Pour une mention probable du lundi sous le nom de «jour du dieu de la lune» dans le *Khuastuanift*, cf. *supra*, p. 111, n. 2.

en attribuant la connaissance de la semaine aux Hou (Sogdiens), aux Persans et aux Hindous, ne signale son importance de façon plus précise que pour une catégorie de gens, les manichéens, et il attire l'attention sur leur culte et leur jeûne au jour de *mi* (*mīr*), c'est-à-dire le dimanche. La semaine aux noms sogdiens est donc évidemment pour Yang King-fong la plus connue, et cette semaine aux noms sogdiens lui apparaît en fonction du manichéisme. Dès lors, quand nous voyons le dimanche, et le dimanche seul, marqué par son nom sogdien sur certains calendriers retrouvés à Touen-houang tout comme aujourd'hui sur tels almanachs de la Chine orientale, on est fondé à y reconnaître, indirectement, un souvenir et un témoignage de l'ancienne importance du dimanche manichéen. Une dernière considération fortifiera notre opinion. Le dimanche ne peut avoir eu de signification spéciale que pour des chrétiens ou des manichéens. Mais il n'y a aucun indice que la fortune du nestorianisme ait été durable en Chine. Par contre, n'oublions pas que c'est au Fou-kien que, jusqu'à nos jours, le souvenir du dimanche, jour du soleil, a survécu, et sous une appellation sogdienne; or c'est au Fou-kien même que, du XIe au XIIIe siècle, nos textes historiques attestent la présence et l'importance de communautés manichéennes[1].

Il n'y a rien d'étonnant, quand on songe aux rapports qui s'établissent si aisément entre la religion et la langue, à ce que la semaine sogdienne ait eu pour Yang King-fong une sorte de valeur confessionnelle et se soit spécialement appliquée au manichéisme. Mais alors on peut se demander si le cas n'est pas le même pour la série des noms «persans» et des noms sanscrits. Le sanscrit s'explique sans peine par le bouddhisme. Quant au «persan», il ne semble pas que la semaine ait jamais

[1] Cf. *infra*, textes XLIV, XLVI, L.

été en faveur parmi les mazdéens[1]. Mais il reste les nestoriens, dont la langue liturgique était bien le syriaque, mais

[1] M. F. W. K. Müller (*Die «persischen» Kalenderausdrücke*, p. 459) a pensé prouver que non seulement les noms *hou* de la semaine planétaire étaient sogdiens, ce qui est parfaitement juste, mais qu'il en était de même de la seconde série, celle que Yang King-fong qualifie de *po-sseu* (persane). Nous ne croyons pas que sa démonstration soit convaincante sur ce point. Dans la liste «persane» de Yang King-fong, les noms de la semaine sont désignés, comme en persan moderne, par les sept premiers noms de nombre suivis de 森勿 *senwou* (**s'ym-mwyt* [ou *mwyr*]), qui représente la forme archaïque pehlvie *šambat* du persan شنبه *šambah*, le sabbat, samedi. M. Müller a signalé que 曜 *yao* répondait mal au *yak*, «un», du persan *yakšambah*, «dimanche», et était plus proche du sogdien *yū*, *'īū*, «un»; que 婁禍 *leou-houo* (**lyu-γwa*) s'accordait mieux avec le sogdien *dwā*, «deux», qu'avec le *du*, «deux», du persan *dušambah*; que 數 *chou* (**š'u*) était le sogdien [*χū*]*šū*, «six», et non le *šaš*, «six», du persan *šaššambah*. Quant aux autres nombres, dit M. Müller, ils paraissent abrégés pour des raisons de symétrie (ce serait le cas pour les nombres quatre et cinq), ou leur transcription chinoise vaut également pour les formes sogdienne et persane. Les exemples mis en avant par M. Müller sont en apparence impressionnants. Mais notre confrère s'est donné la partie trop belle en opposant aux formes sogdiennes celles du persan moderne. M. Huber, dans ses tableaux, ne faisait pas un travail de linguiste, mais de philologue, d'historien; c'est pourquoi il s'est contenté des équivalences que donnait le persan moderne; il n'a évidemment pas voulu dire que le persan du XXe siècle fût exactement celui du VIIIe. Nous ne savons pas de façon précise en quel dialecte s'exprimaient les gens de langue persane autour de Yang King-fong; mais de toute façon, au VIIIe siècle, c'est sur le moyen persan qu'il faut baser les comparaisons. Le cas du nombre «un» est peut-être le plus obscur. L'histoire du persan moderne *yak* est mal connue, mais la gutturale finale ne doit pas entrer ici en ligne de compte; le pehlvi de Tourfan par exemple a *'ev*. Sans doute la transcription chinoise ne paraît pas, du moins à première vue, faite sur *'ev*, et le sogdien *yū* semblerait en rendre raison plus facilement. Mais nous sommes mal renseignés sur la valeur ancienne de 曜 *yao*; le phonème initial est envisagé comme une sonore (contrairement à 要 *yao* par exemple, dont l'ancienne initiale est classée sourde), mais ce phonème, qui devait être voisin de *yod*, reste incertain; quant à la finale, nous trouvons des finales de la même série, c'est-à-dire les °*ao* (*°*aw*?) yodisés de 條 *t'iao* (**d'āw*?) ou 調 *t'iao* (**d'āw*?) employés pour transcrire °*ev* de Dev(a)datt(a) ou °*īv* de *Sīhadīv (cf. *B.E.F.E.-O.*, IV, 268, 357); cf. encore 小 *siao* qui est transcrit *siv* dans *Uigurica*, I, 13; même à la fin du XIVe siècle, on a encore *kafčigu* pour 交趾國 *kiao-tche-kouo* dans Rachid-ed-Din; la valeur ancienne qu'adopte M. Maspero pour °*iao* est °*iéw* (*B.E.F.E.-O.*, XIII, 20 et *passim*). Difficulté d'initiale à part

qui sont arrivés en Chine par le monde iranien, et dont certains prêtres, dans les listes de l'inscription de Si-ngan-fou,

(initiale chinoise incertaine en face du *ʿaïn* du pehlvi de Tourfan), il n'y a donc rien d'étonnant à voir °*ev* du pehlvi *ʿev* transcrit par le °*ao* yodisé de *yao*. M. Huber avait laissé en blanc l'équivalent du nombre «deux»; M. Müller a raison, sans aucun doute, d'y retrouver une forme ordinaire du nombre deux en iranien. Ici encore, le sogdien *dwā* fournirait une solution très satisfaisante : les transcriptions turques du type 羅 *lo* (**la*) = *dä* nous ont habitués à voir *d* initial transcrit par *l*; quant à *γwa* pour °*wā*, c'est encore un cas de *ghaïn* sans valeur étymologique devant *w*, comme nous en avons signalé plusieurs un peu plus haut (cf. *supra*, p. 167, n. 2; le **lyu-γwa* pour **dwā* serait exactement parallèle de **°lyu-γwaχ°* pour °*dwāχ*° de Padvâkhtag dans première partie, *supra*, p. 521); sans conteste, *dwā* rend mieux compte de **lyu-γwa* que le pehlvi *dō*, «deux». Si donc la transcription chinoise a été faite sur une forme d'un dialecte moyen-persan, il faut que ce soit sur une prononciation un peu différente de celle que suppose *dō* du pehlvi usuel; encore en peut-elle être très voisine. Il nous semble donc que pour les deux premiers nombres eux-mêmes, le pehlvi n'est pas exclu; pour les autres, les arguments de M. Müller sont singulièrement plus faibles. Que **š'u* transcrive par aphérèse le sogdien [*χū*]*šū*, «six», cela nous paraît autrement difficile que de nous en tenir au pehlvi. Il ne faut pas en effet prendre **š'u* isolément, mais **š'u-s'ym-mwyt* qui transcrirait **šaššambat*; le *š* final du pehlvi *šaš* se confondait, dans cette expression toute faite, avec le *š* initial de *šambat*. Aujourd'hui, la fusion est si complète qu'au Turkestan chinois *šaššambah* se prononce **ššambah*. La transcription chinoise semble refléter un phénomène analogue. En transcription, 數 *chou* représente soit *šō*, soit *š* s'appuyant sur une consonne suivante (cf. *B.E.F.E.-O.*, II, 249; IV, 551); **š'u-s'ym-mwyt* paraît être l'indice d'une prononciation **š*ᵃ-*šambat*. Enfin restent les autres nombres, pour lesquels M. Müller ne donne pas les formes sogdiennes correspondantes. Nous les emprunterons à l'article de M. Robert Gauthiot, *A propos des premiers noms de nombre en sogdien bouddhique* (dans *Mém. Soc. Ling.*, XVII, 137-161). Pour «trois», Yang King-fong écrit 勢 *che* (**š'ē*); c'est là une forme certainement plus voisine du pehlvi *seh*, «trois», que du sogdien *δry* ou *'δry*. Le nombre «quatre» est transcrit par Yang King-fong 掣 *tch'ö* (**čh'et* [ou *čh'er*]); la valeur de ce caractère en transcription est attestée par exemple, au vɪᵉ siècle et au début du vɪɪɪᵉ, dans les listes géographiques de la *Mahāmāyūrī*, où on a 掣陀 *tch'ö-t'o* (**čh'et* [ou *čh'er*]-*da*) pour *charda* et 掣多羅 *tch'ö-to-lo* (**čh'et* [ou *čh'er*]-*ta-la*) pour *chattra;* ce caractère transcrit donc *čhat* ou *čhar*. M. Müller a indiqué le nombre quatre parmi ceux que Yang King-fong semble avoir abrégés «pour des raisons de symétrie»; c'est qu'en sogdien, «quatre» se dit *čatβār*; M. Müller a donc admis que Yang King-fong en avait supprimé la seconde moitié. Mais, en réalité, Yang King-fong a certainement reproduit les formes

portent des noms aussi nettement persans que Mahdad Gušnasp ou Mšihadād. Or on a vu que l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, élevée en 781, indique dans la date finale un jour de la semaine et que ce jour est 耀森文 *yao-sen-wen* (**ʔ'äw-s'ym-mwyn*). Comme l'avait vu Wylie, dès 1871, c'est là, sous une orthographe à peine différente, le 曜森勿 *yao-sen-wou* (**ʔ'äw-s'ym-mwyt*) que donne Yang King-fong dans sa liste de noms «persans», et que nous rétablissons en un pehlvi *ʿev-šambat* (persan moderne *yakšambah*[1]). Par une heureuse fortune, les textes de Tourfan ont livré le nom d'un des jours de la semaine dans la série «persane» et c'est précisément *ʿev-šambat* «dimanche»; or, tout comme pour l'inscription de Si-ngan-fou, le document où le nom apparaît est un fragment nestorien (récit de la Passion)[2]. Les faits sont donc là pour

telles qu'il les entendait (à supposer que ce soit lui qui les ait notées; la question se poserait de la même façon avec un intermédiaire). Pour «deux», il n'a pas hésité à employer deux caractères; il l'aurait bien fait pour «quatre». L'hypothèse de M. Muller oblige à supposer que Yang King-fong a laissé tomber la partie du mot qui était certainement accentuée; de plus, elle ne montre pas dans l'original l'aspiration que suppose *tch'ö*. Aucune de ces difficultés n'existe avec le pehlvi *čahār*, «quatre»; il devait sonner à peu près **čᵃhār*, et c'est là exactement la valeur de transcription *čhar* que nous avons vue à *tch'ö* dans *charda*. Le nombre «cinq», transcrit 本 *pen* (**pwyn*), n'est pas non plus apocopé par Yang King-fong; c'est en sogdien *panč*, en pehlvi *panz*; dans un cas comme dans l'autre, la finale disparaissait pratiquement devant le *š* de *šambat*. Reste enfin le nombre «sept», que Yang King-fong écrit 翕 *hi* (**h'ep*). Cette transcription a conservé l'*h* initial qu'on trouve dans le pehlvi *haft*; or le sogdien a *aβt* et M. Gauthiot a montré (p. 155) que la chute de l'*h* initial dans le nombre «sept» était précisément une caractéristique de tout le groupe auquel le sogdien est apparenté. Comme on le voit, les difficultés pour expliquer les nombres «un» et «deux» de Yang King-fong par le pehlvi sont secondaires, et le pehlvi seul (sauf pour «cinq» qui se justifie dans les deux théories) rend compte des formes qu'il donne pour tous les autres nombres. Nous pouvons conclure que Yang King-fong ne s'est pas mépris, et que lorsqu'il a voulu, à côté des formes *hou* (sogdiennes), indiquer des formes persanes, ce sont bien des formes persanes qu'il nous a transmises.

(1) Cf. *supra*, p. 163 et 174.

(2) Cf. Müller, *Handschr.*, p. 34.

confirmer ce que nous pouvions supposer déjà par simple raisonnement, à savoir que les manichéens de Chine appelaient les jours de la semaine en sogdien, et les nestoriens en persan. La nomenclature sogdienne toutefois se répandit davantage et se maintint dans l'astrologie plus longtemps que la persane. La raison en est que le manichéisme atteignit en Chine à une diffusion plus grande et plus durable que le nestorianisme.

C'est en 764 que Yang King-fong donnait dans ses listes la première place aux noms sogdiens de la semaine. La présence et l'influence de manichéens à Lo-yang, capitale orientale des T'ang, nous est attestée vers le même temps, pour l'an 762, par un monument d'une haute importance historique, la fameuse inscription de Karabalgasoun que nous allons maintenant étudier.

L'inscription de Karabalgasoun est rédigée en trois langues : le chinois, le turc et le sogdien [1]. Le texte chinois seul a été

[1] Le texte de l'inscription de Karabalgasoun se trouve dans les planches XXXI à XXXV de l'*Atlas der Alterthümer der Mongolei*, publié par M. Radlov, 1892, in-folio; les estampages qui ont servi à éditer quatre des six morceaux ont été parfois un peu altérés par l'encrage et même, pour un fragment, retouchés pour des nécessités de reproduction. Aussi, malgré la très grande supériorité de ces fac-similés, il ne sera pas mauvais dans quelques cas de consulter les planches 50-61 des *Antiquités de l'Orkhon*, publiées en in-folio par la Société finno-ougrienne de Helsingfors en 1892, et qui reproduisent des photographies prises directement sur les monuments. Un déchiffrement chinois a été publié, en dehors de celui dû aux membres du Tsong-li-yamen et utilisé par Vasil'ev, dans le 和林金石錄 *Houo lin kin che lou* (fol. 6 et suiv.) inséré au 靈鶼閣叢書 *Ling kien ko ts'ong chou* (Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 431). Le *Houo lin kin che lou* est anonyme, mais doit être en réalité l'œuvre de 李文田 Li Wen-t'ien; le déchiffrement a été fait sur les photographies et planches des missions russes, ce qui en explique certaines faiblesses; mais il y a là aussi quelques lectures nouvelles qui concordent avec celles que nous proposerons. Nous avons eu enfin profit, dans plus d'un cas, à examiner directement les estampages rapportés par le commandant Bouillane de Lacoste et dont il a fait don à la Société asiatique; ces estampages ne comprennent naturellement pas les quelques fragments originaux rapportés à Saint-Péters-

IMPRIMERIE NATIONALE.

traduit intégralement; mais, pour méritoire qu'ait été en son temps le travail de Schlegel, il ne saurait être accepté sans réserves. Le déchiffrement et l'interprétation littérale sont souvent défectueux[1]. Surtout, les conjectures par lesquelles le traducteur a comblé les lacunes de son texte sont extrêmement contestables; il faut en faire abstraction si on ne veut pas être induit en erreur. Nous allons essayer de donner une analyse du texte tel que nous le comprenons.

bourg par les missions russes. Le commandant de Lacoste a retrouvé de son côté deux petits fragments jusqu'ici inconnus, et qu'il a bien voulu nous communiquer. L'un ne porte guère que le caractère 姓 *sing*, et on ne sait trop où le placer. L'autre paraît contenir le haut de trois lignes sogdiennes, et semble ainsi obliger à augmenter au moins de ce nombre le total de 23 lignes que la planche XXXII de l'*Atlas* montrait déjà pour cette version. Les quelques fragments runiques lisibles sont étudiés dans W. Radloff [V. Radlov], *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3e livraison, Saint-Pétersbourg, 1895, in-4°, p. 291-295. La partie sogdienne n'a été reconnue pour telle que par M. F. W. K. Müller en 1909, dans son article *Ein iranisches Sprachdenkmal.* Le style de l'inscription chinoise est assez bon, mais la gravure est médiocre et assez négligée; c'est ainsi que le *tabou* de 民 *min* est observé à la ligne 17, mais non à la ligne 20.

(1) Cf. la bibliographie en tête de la première partie du présent mémoire. Nous ne nous occuperons ici en détail que de la partie de l'inscription qui concerne le manichéisme; mais Schlegel s'est mépris sur certaines questions qui touchent à l'économie générale du monument; nous les examinerons d'abord sommairement. Nous profitons de l'occasion pour signaler une rectification qui, portant sur un nom géographique, a quelque importance. A la colonne xvi, il est question du siège que les Tibétains viennent mettre devant Koutchar, l'une des «quatre garnisons» chinoises du Turkestan; ceci devait se passer en 790 ou 791. Le texte ajoute 天可汗領兵救援。吐蕃〇〇奔入于術 (Schlegel a restitué les deux caractères manquants en 落荒 *lo-houang*, mais cette restitution est fausse; il suffit de jeter les yeux sur les planches de l'*Atlas* et des *Antiquités de l'Orkhon* pour voir que le premier caractère comportait une barre centrale qui rappelle 事 *che*, et ne peut être *lo*). Schlegel a traduit (*Die chinesische Inschrift*, p. 96-97): «Le *qaghan* céleste amena une armée pour secourir [la ville de Koutchar]. Les Tibétains furent jetés en confusion et tombèrent dans l'embuscade.» Il faut traduire: «... Les Tibétains 〇〇〇 et s'enfuirent à 于術 Yu-chou.» Yu-chou était une station fortifiée à l'Est de Koutchar, entre Koutchar et Korla (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 7, et une autre mention dans *Sin t'ang chou*, chap. 40, fol. 9 r°).

Le titre est le suivant : « Éloge lapidaire avec préface au sujet des saintes [vertus] pacifiques et des divines [vertus] guerrières du *qaghan* des Ouigours des neuf tribus, [qui a les noms] de Ngai teng-li-lo kou mo-mi-che ho p'i-k'ie (Aï tängridä qut bulmyš alp bilgä) » 九姓廻鶻愛登里囉汨沒蜜施合毗伽可汗聖文神武碑并序[1].

Ce *qaghan* est celui dont on raconte les exploits depuis la ligne XII jusqu'à la fin de l'inscription; nous voyons en effet clairement que le terme « *qaghan* céleste » (天可汗 *t'ien k'o-han*) s'applique au *qaghan* régnant; à vrai dire, à la ligne XII, mots 34-36, il désigne un autre *qaghan* que celui en l'honneur de qui est érigée la stèle; mais cela semble tenir uniquement à ce que nous avons là un discours adressé par les hauts dignitaires du royaume à leur souverain; quoique ce souverain fût mort à l'époque où a été gravée l'inscription, on aura conservé dans le discours direct l'expression par laquelle on s'était adressé à lui de son vivant. Dans tout le reste du texte, qui est en style narratif, le terme « *qaghan* céleste » s'applique au *qaghan* dont le nom figure dans le titre même de la stèle[2].

(1) Le mot *ngai* n'apparait plus sur les fac-similés, mais c'est à bon droit qu'on l'a lu dans ce titre; il est encore suffisamment net sur l'estampage du commandant de Lacoste. On le retrouve d'ailleurs, précédant le mot *teng*, sur le fragment 2 de la planche XXXV de l'*Atlas*; ce fragment devait faire partie du fronton de la stèle. et peut-être en pourra-t-on tirer davantage, tant pour le chinois que pour le sogdien; malheureusement nous n'en avons pas d'estampage.

(2) Schlegel a cru au contraire que le « *qaghan* céleste » était l'empereur de Chine, ce qui vicie toute sa traduction; mais l'empereur de Chine est bien désigné par son titre de 皇帝 *houang-ti*, « empereur », quand il s'agit vraiment de lui (ligne VII). Plus tard les princes des Ouigours de Kan-tcheou porteront, comme l'avaient fait ceux de l'Orkhon, le titre de « *qaghan* céleste », et c'est celui qu'on trouve dans leurs dédicaces chinoises au Ts'ien-fo-tong de Touen-houang. Les membres du Tsong-li-yamen n'avaient pas manqué d'ailleurs d'interpréter « *qaghan* céleste » comme désignant le prince ouigour, et c'est aussi l'opinion qu'a exprimée Vasil'ev (*Kitaïskiya nadpisi*, p. 20, 36).

S'il en est ainsi, toutes les conjectures par lesquelles Schlegel a introduit dans le bas des lignes XV, XVI et XVIII les noms de trois *qaghan* successifs doivent être rejetées. Le *qaghan* dont il est question dans le titre et dont l'éloge est fait dans les lignes XII et suivantes sera donc le *qaghan* qui a régné de 808 à 821 et qui est désigné dans le *T'ang chou* (chap. 217 上, fol. 7 v°) sous le nom de Ngai teng-li-lo kou mi-che ho p'i-k'ie pao-yi k'o-han 愛登里羅汨蜜施合毗伽保義可汗; c'est par l'épithète chinoise de *pao-yi*, «qui protège la justice», que ce *qaghan* se distingue du *qaghan* qui régna de 825 à 832 et qui porte les mêmes titres turcs, mais suivis de l'épithète chinoise de *tchao-li* 昭禮, «qui manifeste les rites»[1].

L'inscription de Karabalgasoun, rédigée à l'éloge et sous le règne du *qaghan* mort en 821, est par conséquent antérieure à cette date. L'emploi de la forme 廻鶻 *houei-hou* au lieu de 廻紇 *houei-ho* pour transcrire le nom des Ouigours préciserait en outre le *terminus a quo*, si le *Kieou t'ang chou* avait raison de dire que cette forme ne fut employée qu'à partir de 809[2]. Mais le *Sin t'ang chou* place ce changement de nom beaucoup plus tôt, entre 785 et 788[3], et les auteurs de la notice du Tsong-li-yamen citent, de seconde main d'ailleurs, plusieurs œuvres qui confirment les données du *Sin t'ang chou*[4]. Pour

[1] C'est au *qaghan* ayant régné de 825 à 832 que Schlegel rapportait l'inscription de Karabalgasoun. Dès 1897, l'un de nous (*Le nestorianisme*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 44) indiquait pourquoi cette attribution devait être rejetée.

[2] *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 8 r°.

[3] *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 6 v°.

[4] Cf. Vasil'ev, *Kitaïskiya nadpisi*, p. 35, et texte chinois, p. 22. Le *Tseu tche t'ong kien* s'est prononcé pour 788, et selon le 通鑑考異 *T'ong kien k'ao yi*, qui est de Sseu-ma Kouang lui-même, la même date était donnée par le 續會要 *Siu houei yao*, le 統紀 *T'ong ki*, le 北荒君長錄 *Pei houang kiun tchang lou* et le 業侯家傳 *Ye heou kia tchouan*; il ne semble pas qu'aucun de ces ouvrages subsiste aujourd'hui. La forme donnée pour le dernier titre est d'ailleurs inexacte; il faut lire 鄴侯家傳 *Ye heou kia tchouan*;

l'inscription, les dates extrêmes restent donc 808-821. M. Radlov avait cru lire dans la partie sogdienne le nom de l'année du cheval [1], ce qui répondrait à 814. Mais il tenait alors cette partie sogdienne pour turque, et c'est sur le turc qu'est basée sa lecture d'une date cyclique; il n'y a pas à en faire état désormais [2].

Au-dessous du titre et sur la même ligne verticale doivent être placées trois indications fragmentaires. Il y avait sans doute un assez long espace vide entre la fin du titre et le début du fragment que nous considérons comme le premier des trois. Au-dessus du premier caractère de ce fragment, il reste en effet la place d'au moins deux caractères, sans que la pierre porte trace d'aucune gravure; de plus le début de ce fragment marque bien le début d'une titulature de fonctionnaire ouigour; il semble qu'il n'y ait rien eu d'écrit sur la première ligne de la pierre entre la fin du titre de la stèle et ce fragment. Ce premier fragment [3] porte 內宰相頡于伽思. Les trois premiers mots, *nei-tsai-siang*, ou «grand conseiller de l'intérieur», se

c'était une œuvre contemporaine de notre inscription, en 10 chapitres, et où 李繁 Li Fan racontait la vie de son père 李泌 Li Pi (722-789); cf. à ce sujet *Kiun tchai tou chou tche*, chap. 9, fol. 5 v°-6 r°; *Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 7, fol. 5 v°-6 r°.

(1) W. Radloff [V. Radlov], *Das Kudatku bilik*, 1re partie, p. LXXXV. En 1908, M. Radlov (*Die vorislamit. Schriftarten der Türken*, dans *Изв. Импер. Акад. Наукъ*, p. 835) a donné 784 comme date probable de l'inscription; mais 784 n'est même pas une année du cheval, et d'ailleurs l'inscription, à cause des noms de *qaghan* qu'elle renferme, est forcément plus tardive.

(2) Il n'en est pas question dans l'article de M. F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal*.

(3) Ces quelques caractères se trouvent sur le fragment 3 de la planche XXXII et sur la partie de gauche du fragment 1 de la planche XXXIII de l'*Atlas der Alterthümer der Mongolei*. Schlegel connaissait ce fragment (cf. *Die chinesische Inschrift*, p. 11); on ne voit pas pourquoi il a négligé d'en faire état dans sa reconstitution de la stèle. A la suite venait un caractère dont le haut était formé par la clef 140; l'estampage du commandant de Lacoste suggère le haut de 蘊 *yun*, qui serait ici pris comme caractère de transcription; mais la restitution est douteuse.

rencontrent souvent dans les textes chinois concernant les Ouigours. Les Ouigours avaient « six grands conseillers de l'intérieur » et « trois grands conseillers de l'extérieur »[1]. Il serait prématuré d'établir un rapprochement entre le premier de ces titres et celui d'*ičräki*, « celui de l'intérieur », déjà connu par les inscriptions de l'Orkhon, et que M. Müller a rencontré, transcrit du turc, en un texte moyen-persan qui énumère un certain nombre de fonctionnaires ouigours[2]. Quant aux quatre derniers mots, *hie-yu-k'ie-sseu* (**γ'et* [ou *γ'er*] -*'u-g'a-sy*)[3], M. Müller y a justement reconnu le titre de *il-ügäsi*, « gloire du royaume »[4].

Le fragment que nous plaçons ici le deuxième, mais qui pourrait à la rigueur être le troisième[5], ne contient qu'un mot bien lisible, 羅 *lo* (**la*); c'est vraisemblablement ici un caractère de transcription pour une syllabe turque *la* ou *da* (*dä*)[6]. Au-dessus de ce mot, on a le bas d'un caractère où on croit distinguer la forme de la clef 42. Après *lo*, le fac-similé noirci donne distinctement une forme anormale, mais possible,

(1) Cf. Schlegel, *Die chinesische Inschrift*, p. 56.

(2) Cf. F. W. K. Müller, *Der Hofstaat eines Uiguren-Königs*, dans *Festchr. V. Thomsen*, p. 211-212.

(3) Nous rétablissons le premier caractère avec sonore initiale parce que le mot a les deux prononciations **γ'et* et **χ'et*, et que nous supposons ici un phénomène analogue à la présence du *ghaïn* sans valeur étymologique en transcription chinoise devant *w* (cf. *supra*, p. 167, n. 2); le phénomène est surtout fréquent devant *w*, mais se rencontre aussi devant une autre voyelle; en dehors de **γ'et*, on peut citer 合 *ho* (**γ'ap*), transcription constante du turc *alp*. Mais on a vu plus haut (cf. p. 166-167) *hie* employé dans *na-hie* pour transcrire *nahīd*, où on serait plutôt tenté de le rétablir avec sa prononciation sourde **χ'et*.

(4) Müller, *Uigurica*, II, p. 93. Peut-être *el* serait-il plus juste que *il*.

(5) La solution dépend en partie du nombre de caractères manquant au bas de la stèle; Schlegel a admis qu'il n'en manquait aucun au bas des lignes XI et XII; cette opinion nous paraît fausse (cf. *infra*, p. 198).

(6) Ces caractères se trouvent, retouchés, sur le morceau du bas du fragment 1 de la planche XXXIII, et, sans retouche, sur le fragment 3 de la planche XXXII. Ils ont été, eux aussi, négligés dans la reconstitution de Schlegel.

de 教 *kiao*; mais le fac-similé non retouché ne paraît pas confirmer cette lecture[1]. Viennent ensuite les traces de trois caractères tout à fait indistincts.

Le troisième fragment[2] est constitué par les mots 合伊難主莫賀 *ho-yi-nan-tchou-mo-houo* (**γap-'i-nan-č'u-mwak-χwa*); au-dessus de *ho*, il y a encore trace d'un caractère qui semble bien être 思 *sseu* (**sy*), souvent employé dans la transcription des noms turcs; la pierre est cassée après *houo*. Le mot *ho* transcrit régulièrement *alp*. *Yi-nan-tchou* est le turc *inanču*, qui apparaît souvent dans les noms propres[3]. Dès 1890, Koch, étudiant le présent fragment, avait rappelé qu'en 813, un Yi-nan-tchou (Inanču) fut envoyé à la cour de Chine afin de demander en mariage pour son maître une princesse chinoise[4]. Il est assez vraisemblable qu'il s'agisse ici du même personnage, mais le nom d'Inanču a été trop fréquemment porté chez les Ouigours pour qu'on puisse, avec Schlegel, considérer cette solution comme acquise dès à présent[5]. Quant aux caractères *mo-houo*, ils se retrouvent dans la transcription de beaucoup de noms turcs et doivent représenter *bagha*[6]. Il est vraisemblable que l'ensemble auquel se rat-

(1) La partie de droite semble être 乞, sous la forme que ce caractère a usuellement à l'époque des T'ang, et en particulier dans notre inscription : la partie de gauche semble être la clef 75 ou 64, on aurait alors 杚 *kou* ou 扢 *kou* (**g'ut* [ou *g'ur*]), qui transcrirait un mot turc.

(2) Ce fragment porte le n° 3 sur la planche XXXIV de l'*Atlas*.

(3) Un nouvel exemple en est fourni par le texte de Müller, *Der Hofstaat*, p. 211.

(4) Cf. la traduction de l'article russe de Koch publiée par M. Lemosof dans le *T'oung Pao*, t. II, p. 121.

(5) Le nom de l'envoyé de 813 est écrit 伊難珠 Yi-nan-tchou (cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 8 v°; *Sin t'ang chou*, chap. 217, 上, fol. 1 r°). Cette différence n'empêche pas l'identification, mais elle force à hésiter davantage. Il est naturellement inadmissible de dire, comme Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 9), que l'orthographe de l'inscription est ici «erronée».

(6) Il faut noter cependant que la transcription chinoise suppose plutôt **baχa* ou **baqa* que *baγa*. M. Müller doit s'être trompé quand il a restitué

tachent ces trois fragments donnait au-dessous du titre de la stèle, selon l'usage, la titulature et le nom de l'auteur de l'inscription. Ces mentions se terminent régulièrement par 撰 *tchouan*, «a composé»; Schlegel s'est inspiré de cette habitude pour restituer le nom au bas de cette première ligne[1]; mais c'est arbitrairement qu'il a ajouté le titre de *tarqan* après *mo-ho*; ce titre n'est qu'un possible entre beaucoup d'autres. Il nous reste donc de la première ligne, au-dessous du titre : «Le *nei-tsai-siang il-ügäsi*. . . *dä* (?). . . *si* (?) Alp inanču bagha . . . [a composé].»

Dans la seconde colonne, apparaît à trois reprises un titre qui est sans doute ○ 紆 伽 哩 伽 *○-yu-k'ie-li-k'ie* (**-ʿu-g'a-l'i-g'a*), mais il ne subsiste presque au complet que la première fois;

pour 貨 *houo* (*Uigurica*, II, 95) une prononciation ancienne à initiale sonore; les tables du *K'ang hi tseu tien* et les prononciations dialectales exigent une sourde. Le *K'ang hi tseu tien* spécifie que 貨 *houo* se prononce comme 火 *houo* (**χwa*) à cette différence près qu'il est au *k'iu-cheng* et non au *chang-cheng*. En effet, nous voyons ces deux caractères alterner dans les transcriptions du nom du Tokharestan, où il s'agit bien de rendre un *χ* et non un *γ*. On sait cependant que 貨 *houo* se rencontre aussi, entre autres fois dans notre inscription, pour transcrire *gha* (*γa*) dans le nom du Ferghâna. Le nom de **bagha* apparaît dans le texte moyen-persan de M. Müller (*Der Hofstaat*, p. 210-211) sous la transcription *βaγá*. En faveur de cette prononciation spirante de l'initiale, il faut noter que toutes les transcriptions chinoises de noms turcs où **mw°* chinois répond à *b* turc semblent supposer une prononciation du turc où l'explosive *b* était passée à la spirante bilabiale *β*.

(1) M. Müller (*Ein iranisches Sprachdenkmal*, p. 727) a retrouvé dans la partie sogdienne les mots qui doivent correspondre à «a composé». Il faut remarquer toutefois que le sogdien, lu par M. Müller *npāχštu dār(a)nt*, est un pluriel, et que M. Müller le traduit bien par «ont écrit», «ont composé». Nous n'avons pas voulu multiplier les hypothèses dans notre texte, puisque nous n'avons pas d'arguments décisifs à présenter au sujet de la place des divers fragments. Ce pluriel n'en suppose pas moins plusieurs auteurs, et il est vraisemblable que le mot chinois correspondant ne s'est trouvé au bas de la première ligne que si plusieurs noms d'auteurs étaient donnés sur cette ligne; en cas contraire, les personnages nommés sur la seconde ligne pourraient être les autres auteurs et les mots «ont composé» ne se seraient trouvés qu'à leur suite. Contrairement à ce que paraît avoir admis M. Müller, nous tenons Alp inanču comme ne faisant qu'un seul nom.

la seconde fois, il est réduit à *yu-k'ie*; la troisième fois, il ne reste que *yu*, mais il semble qu'on distingue encore le haut du *k'ie* suivant[1]. La première et la troisième fois, ce titre est précédé de 莫賀達干 *mo-ho-ta-kan* (*mwak-χwa-dat* [ou *dar*]-*kan*)[2], c'est-à-dire *bagha-tarqan*; ce devait être là une dignité ouigoure. Dans les deux cas, un caractère illisible a laissé quelques traces entre *mo-ho-ta-kan* et *yu-k'ie-li-k'ie*[3]. Le titre représenté par ○-*yu-k'ie-li-k'ie* n'a pas été restitué; il semble débuter par *ügä*, « gloire », qui apparaît aussi bien dans des titres comme *il-ügäsi* que comme nom propre isolé. La seule fois où le titre que nous avons coupé en ○-*yu-k'ie-li-k'ie* subsiste au complet, il est suivi non pas d'un caractère comme l'a cru Schlegel, mais de deux, et ces deux caractères donneraient en transcription le nom turc du premier personnage qui avait les titres de *bagha-tarqan* et de *yu-k'ie-li-k'ie*. Le premier caractère de ce nom est très net; c'est 思 *sseu* (**sy*). Quant au second, il n'en reste de distinct que la partie de droite, qui est la forme que 乞 *k'i* a dans notre inscription (par exemple à la ligne VII) et que nous avons déjà cru reconnaître sur le second fragment de la ligne I. La clef semble être la clef 157; on aurait alors

[1] Le caractère 紆 *yu* paraît avoir anciennement différé de 于 *yu* par un degré de mouillure que nous ne sommes pas encore en état d'apprécier. Au point de vue de la coupe du titre, comme *yu-k'ie* est la seule partie commune attestée dans les trois cas, on pourrait supposer que le titre n'était composé que de deux syllabes. Mais *li* serait anormal au début d'un mot turc; on pourrait en dire presque autant de *k'ie* (**g'a*); telle est la raison pour laquelle nous avons adopté ○-*yu-k'ie-li-k'ie*. Ici encore, la restitution de Schlegel n'a pas tenu compte du fragment de gauche n° 1 de la planche XXXIII (fragment 3 de la planche XXXII), qui fournit le 3ᵉ *yu*-[*k'ie*]°.

[2] *Mo-ho-ta-kan* est conservé intégralement dans le dernier cas, c'est-à-dire sur le fragment négligé par Schlegel. Dans le premier cas, le mot *mo* est effacé, et le mot *ta* a disparu dans une cassure de la pierre.

[3] Devant les deux premiers ○-*yu-k'ie-li-k'ie*, Schlegel a restitué 頡 *hie* arbitrairement. Dans le second cas, on ne peut rien distinguer; dans le premier, il semble bien que la clef soit celle de la porte (clef 169); en tout cas, les traits subsistants sont inconciliables avec ceux de *hie*.

趷 *ko*; même avec d'autres clefs, les formes possibles, avec des nuances diverses, donnent des prononciations modernes *ko*, *kou* et *ki* et dérivent d'anciens **kyt*, **kut*, **γyt*; le nom qu'elles supposent serait donc, sous réserves, voisin de *Sigir, *Isgir, *Isgil.

Le mot *sseu* faisant partie du nom personnel et non du titre, il n'y a aucune raison de l'ajouter, comme l'a fait Schlegel, à la seconde mention de *yu-k'ie-*[*li-k'ie*]. Enfin le fragment 4 de la planche XXXII contient deux mots, qui, sur cette reproduction retouchée, représentent 迭億 *tie-yi*. Mais la reproduction non noircie de la planche XXXII et l'estampage de M. de Lacoste ne paraissent confirmer que la lecture du second mot; le premier caractère peut être 造 *tsao* ou 遠 *yuan*, ou 達 *ta*. On distingue ensuite les traces de deux caractères dont le premier doit être 也 *ye*.

Comme on le voit par la discussion que nous venons d'instituer au sujet des deux premières lignes de l'inscription, la disposition du texte dans tout le bas de la stèle n'est point établie d'une manière sûre. La même incertitude se retrouvera dans les autres lignes; la reconstitution de Schlegel n'a pas pu déterminer avec une rigoureuse exactitude l'étendue des lacunes qui séparent entre eux les divers fragments; c'est ce qui explique pourquoi, dans l'étude que nous allons faire de la partie de l'inscription qui concerne le manichéisme, nous négligerons de parti pris les tentatives faites par Schlegel pour établir un sens suivi entre les fragments du bas et les deux grands fragments du haut[1].

La partie de l'inscription qui concerne le manichéisme est celle où il s'agit du *qaghan* qui régna de 759 à 780 et qui est

[1] Le nombre même des lignes n'est pas exactement indiqué par Schlegel. Après la ligne XXIII, il y a encore des traces de caractères assez nombreuses; sur cette ligne, que nous appellerons la ligne XXIV, nous croyons bien lire 藏 *tsang* à gauche du caractère 中 *tchong* de la ligne XXIII, et une phonétique 咼 à gauche du caractère 國 *kouo* de la même ligne.

appelé ○ 登里囉汨沒蜜施頡咄登蜜施合俱錄[毗伽可汗]。tängridä qut bulmyš il tutmyš alp külüg [bilgä qaghan][(1)]. Dans le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 5 r°), ce

(1) Le caractère qui précède 子 *tseu*, «[son] fils», n'est pas 邦 *pang* comme l'a restitué Schlegel, mais 營 *ying*, très net, et qui est lu correctement dans le *Houo lin kin che lou* (fol. 6 v°). Entre le mot 子 *tseu* et le mot *teng* qui transcrit la première syllabe de *tängri*, il y a la place de deux caractères. La première place est nettement laissée en blanc par respect; Schlegel l'a vu comme nous. Mais pour la seconde place, Schlegel a restitué 愛 *ngai* = turc *ai*, «lune». Il est exact que les textes historiques chinois mettent *ngai* (= *ai*) devant *teng-li-lo* (*tängridä*) en tête de la titulature de plusieurs *qaghan* ouigours à partir de 789 (cf. Schlegel, *Die chines. Inschr.*, p. 5-7); deux fragments manichéens ont conservé en turc le titre du Ai-tängridä-qut-bulmyš-qaghan (cf. Müller, *Handschr.*, I, 3; Radlov, *Chuastuanit*, p. 46); mais on n'en a pas de mention avant 789, ni en particulier dans la titulature du *qaghan* qui nous occupe ici. D'ailleurs, si le mot *ngai* apparaît bien dans la titulature du *qaghan* qui a fait élever l'inscription elle-même (il y en a effectivement trace sur l'estampage), c'est dans le titre, mais non dans le corps de l'inscription, là où, contrairement à l'usage adopté dans le titre, un blanc est toujours laissé par respect devant le nom. Dans le corps de l'inscription, deux *qaghan* sont nommés, dont nous savons par les textes historiques que la titulature commençait par *ngai*; mais l'inscription ne le fait pas entrer dans leur titulature. Il serait donc *a priori* peu vraisemblable que l'inscription ne donnât jamais le titre débutant par *ngai* aux *qaghan* qui l'ont vraiment porté et l'attribuât à celui-là seul pour lequel cette formule ne nous est pas attestée. Le *qaghan* qui nous occupe ici est d'ailleurs celui qui régna de 759 à 780; un document pehlvi dont il sera question tout à l'heure nous a conservé sa titulature; le mot *ai* (*ngai*) n'y figure pas. Il n'en reste pas moins qu'il y a ici une lacune à combler devant *tängridä*. A s'en tenir aux planches de l'*Atlas*, on pourrait supposer que, par marque de respect spécial pour le grand *qaghan* qui a introduit le manichéisme chez les Ouigours, un blanc de deux caractères a été laissé devant son nom, comme le fait l'inscription devant la mention du «*qaghan* céleste», c'est-à-dire du *qaghan* régnant. Mais l'estampage du commandant de Lacoste ne laisse pas de doute qu'il y avait bien un caractère devant *teng*, et que d'ailleurs ce caractère n'est pas *ngai*. Seulement nous jouons de malheur avec ces titulatures. Il subsiste du caractère en question la partie supérieure de droite [illegible]; nous n'avons rien su en tirer. Les titres postérieurs nous montreront devant *tängridä*, en dehors de *ngai* (*ai*), des formes qui doivent répondre à *kün*, «soleil», et à *uluγ*, «grand»; il a pu en exister d'autres qui ne sont pas attestées jusqu'ici. Deux lignes plus haut, le titre d'un autre *qaghan* débute également par un caractère énigmatique que Schlegel a restitué arbitrairement en 骨 *kou*, mais

qaghan est appelé, avec des abréviations fautives 登里頡咄登密施合俱錄[1] et l'historien ajoute : «頡咄 signifie en chinois «usage religieux des dieux du sol et des moissons» (社稷法用)[2]; les caractères 登密施 signifient «territoire en apanage» (封竟)[3]; les caractères 合俱錄[4] signifient

qui est sûrement, sur la planche de l'*Atlas* comme sur l'estampage, tout autre chose; là aussi nous avons échoué dans notre tentative de déchiffrement; un heureux hasard peut fournir d'un instant à l'autre des solutions plausibles, que les traits subsistant dans les deux cas permettront du moins de vérifier. Il importerait d'autant plus d'être fixé sur le nom complet du *qaghan* de 759-780 qu'il paraît avoir laissé chez les Ouigours un souvenir très durable. Toutefois là encore on se heurte à de sérieuses difficultés. Son nom personnel est écrit par les historiens chinois 牟羽 Meou-yu (*M'eu-'u); cette forme mouillée s'accorderait donc avec la leçon Bögü que M. Müller a déchiffrée sur la contrepartie sogdienne de notre inscription (*Ein iran. Sprachdenkmal*, p. 728). *Bögü*, «sage» (en mongol *bögä*), est un mot aujourd'hui bien attesté en turc ancien (cf. par exemple Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 63, 66; Grünwedel, *Bericht*, p. 193, etc.). Mais alors on voit mal comment le nom aurait pu se transformer et passer à la série forte, s'il faut reconnaître notre *qaghan* dans le Bughug (Buγuγ) d'un manuscrit de la région de Tourfan (cf. von Le Coq, *Ein manichäisches Buch-Fragment*, dans *Festschr. V. Thomsen*, p. 147-149 et *infra*, p. 196, n. 1) et jusqu'à l'époque mongole dans le Bughu de Ǧuwainī (cf. J. Marquart, *Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren*, dans *Sitzungsber. der kön.-preuss. Akad. der Wissensch.*, 1912, p. 485-502). Comme on le voit, l'histoire du *qaghan* ouigour qui introduisit le manichéisme dans ses États est encore loin de nous apparaître sous un jour satisfaisant.

(1) Ce titre, quoique incomplet et en partie fautif (含 *han* est une altération de 合 *ho*), est plus correct que celui cité par Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 4) d'après le «*Pien yi tien*», et qui provient en réalité du *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 4 v°.

(2) Le commentaire du *Tseu tche t'ong kien* écrit 社稷發用 (sous l'année 763, au début). Le *Kieou t'ang chou* a mal coupé les mots, mais on comprend la genèse de son explication. Le «dieu du sol» et le «dieu des moissons» représentaient le pays, et en quelque sorte la patrie. Quand, à la ligne VII, le *qaghan* part en guerre contre la Chine, l'inscription dit qu'il veut détruire le «dieu du sol des T'ang» (唐社). L'expression est donc bien à certains égards l'équivalent de *hie*, transcription du turc *il* (*el*), «royaume», «nation».

(3) Le commentaire précité écrit 到竟. Nous avons traduit en donnant à 竟 *king* la valeur de 境 *king*.

(4) Le commentaire du *Tseu tche t'ong kien* écrit correctement 合 *ho*, et non 含 *han*.

«adroit» (?) (婁羅)[1]; les caractères 毘伽 signifient «qui a la sagesse complète» (足意智»)[2]. Ces gloses, quoique peu exactes, ne sont pas dépourvues de toute valeur; elles ne permettraient toutefois que difficilement de rétablir en entier la titulature du *qaghan* si M. F. W. K. Müller[3] ne l'avait pas retrouvée dans un fragment turc manichéen où elle est énoncée comme suit :

Uluγ ilig (le grand roi), tängridä qut bulmyš (par le ciel, ayant obtenu la majesté), ärdämin il tutmyš (par son mérite, tenant en main le royaume), alp (héroïque), qutluγ (majestueux, heureux), külüg (glorieux), bilgä (sage), uiγur χaγan (qaghan ouïgour), zahag ʿi mānī (émanation de Mâni).

L'épithète «émanation de Mâni», par laquelle se termine cette énumération de titres, nous montre que le *qaghan* était un dévot manichéen; en fait, l'inscription de Karabalgasoun nous apprend que c'est lui qui introduisit le manichéisme dans ses États et elle nous donne à ce sujet des renseignements du plus haut intérêt.

Le 3 mai 762 était mort l'ex-empereur Hiuan-tsong, qui avait dû abdiquer en 755, mais qui avait conservé quelque autorité dans les conseils du gouvernement; le 16 mai de la même année, l'empereur Sou-tsong, fils et successeur de Hiuan-tsong, mourait à son tour. Ce double deuil se compliqua d'une intrigue de palais où l'impératrice Tchang trouva la mort. De si graves événements furent mis à profit par le

(1) Vasil'ev, en traduisant ces gloses (*Kitaïskiya nadpisi*, p. 21) a rendu hypothétiquement *leou-lo* par «heureux»; mais il est probable qu'il n'a fait que s'inspirer du turc *qutluγ*. Notre *leou-lo* doit être l'équivalent de 僂儸 *lu-lo*, et cette expression semble avoir le sens d'«adroit», «fertile en ressources». Le 瑟榭叢談 *Chö sie ts'ong t'an* (édit. du 聚學軒叢書 *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 下, fol. 19 v°-20 v°) consacre un paragraphe aux diverses formes et aux divers sens de l'expression *leou-lo* ou *lu-lo* et, pour le présent passage, aboutit au sens même que nous proposons.

(2) C'est en effet le sens de *bilgä*.

(3) Müller, *Uigurica*, II, p. 95.

rebelle Che Tch'ao-yi qui invita le *qaghan* des Ouigours à profiter de l'occasion pour piller les richesses de la Chine. Le *qaghan* se mit en effet en route avec son armée; mais un habile diplomate chinois sut le faire changer de projet; au lieu de se diriger sur Tch'ang-ngan où résidait le nouvel empereur de la dynastie des T'ang, le *qaghan* traversa le Hoang-ho à Chan-tcheou dans le Ho-nan et se dirigea sur Lo-yang où Che Tch'ao-yi tenait son quartier général. Les Ouigours pénétrèrent dans Lo-yang le 20 novembre 762 et saccagèrent la ville; ils ne prirent le chemin du retour qu'au mois de mars de l'année 763.

Si nous nous en tenions aux récits des historiens, l'expédition faite par les Ouigours en 762 nous apparaîtrait comme ayant eu pour principal résultat l'incendie et le pillage de Lo-yang; l'inscription de Karabalgasoun nous montre qu'elle eut d'autres conséquences. Pendant son séjour prolongé à Lo-yang, le *qaghan* fut mis en relations avec des religieux manichéens dont il apprécia les enseignements. Cette partie de l'inscription est essentielle pour le sujet qui nous occupe. Nous allons la traduire intégralement :

[**Texte IX.**] « [Le *qaghan*] emmena quatre religieux, dont 睿息 Jouei-si[1], et les introduisit dans son royaume; ils développaient et exaltaient les deux sacrifices[2] et pénétraient

(1) Ce personnage n'est pas connu par ailleurs. Son nom, qui signifie quelque chose comme «sérénité perspicace», est purement chinois et du même type que les «noms de religion» des bouddhistes. Mais l'exemple des moines nestoriens nommés sur la stèle de Si-ngan-fou montre que les autres confessions avaient emprunté au bouddhisme ses «noms de religion», et en donnaient de purement chinois même à des religieux d'origine étrangère.

(2) 二祀 *eul-sseu*. Le parallélisme de cette proposition-ci et de la suivante, où il est parlé des «trois moments», ne laisse aucun doute que, d'une manière quelconque, il faille ici, par les «deux sacrifices», entendre les «deux principes». A défaut des «deux principes», on attendrait, en pays ouigour, la traduction littérale de leur nom turc de «deux racines», c'est-à-dire 二根 *eul-ken*. Dans l'*Atlas*, le caractère est retouché et on pourrait songer à une

profondément les trois moments [1]. D'ailleurs le maître de la Loi [2] était merveilleusement instruit dans la doctrine de la Lumière et comprenait parfaitement les sept ouvrages [3]. Ses capacités étaient plus hautes que le pic maritime [4]; son élo-

erreur de lecture, mais *sseu* paraît bien confirmé par la photographie directe des *Antiquités de l'Orkhon* et par l'estampage du commandant de Lacoste; toutefois, là comme à la ligne précédente pour le caractère de même niveau 社 *chö*, le lapicide semble bien avoir écrit la clef 木 au lieu de la clef 示. On peut se demander si ici son erreur n'a pas été plus grande et s'il n'a pas gravé 杞 = 祀 *sseu*, «sacrifice», alors que le document original avait 根 *ken*, «racine». Avec la leçon *eul-sseu* de la pierre, on est amené à songer au 陽祀 *yang-sseu* et au 陰祀 *yin-sseu* mentionnés par le *Tcheou li* et qui désignent respectivement les sacrifices au principe mâle et lumineux (*yang*) et au principe femelle et obscur (*yin*) [cf. Biot, *Tcheou-li*, I, 270; *B.E.F. E.-O.*, III, 467-468); mais cette explication ne nous satisfait qu'à moitié. Le *Houo lin kin che lou* lit faussement 三 *san*, «trois», au lieu de 二 *eul*, «deux».

(1) Cf. *B. E. F. E-O.*, III, 467; et *supra*, p. 133.

(2) Le «maître de la Loi» (法師 *fa-che*) est un titre qui doit désigner ici Jouei-si. Il a passé en turc bouddhique sous la forme *vapši* (cf. Müller, *Uigurica*, II, 81); les manichéens l'ont emprunté aux bouddhistes; il est très probable qu'il en fut de même pour les nestoriens (cf. Pelliot, *Deux titres bouddhiques portés par des religieux nestoriens*, dans *T'oung Pao*, II, xii, 664-670).

(3) 七部 *ts'i-pou*. Le mot que nous traduisons par «comprendre», 通 *t'ong*, est probable, mais non sûr. Le nombre sept jouait, après le nombre cinq, un grand rôle dans les catégories numériques des manichéens (cf. *supra*, 1re partie, p. 544); mais nous n'avons pas d'autre mention chinoise des «sept *pou*», qui font ici pendant à 明門 *ming-men*, «doctrine de la Lumière». Le mot *pou* désigne en chinois un ouvrage ou une classe d'ouvrages; c'est ainsi que les écritures bouddhiques sont divisées en douze *pou*. Les «sept ouvrages» font naturellement penser aux indications du *Fihrist*, où il est dit que «Mâni composa sept ouvrages, dont un en persan et six en syriaque» (Flügel, *Mani*, p. 102). L'un de nous a déjà montré (*B. E. F. E.-O.*, II, 193-194) qu'il n'y avait en tout cas aucun compte à tenir des explications de Schlegel sur ces «sept ouvrages», qui seraient selon lui des traités mathématiques; le parallélisme et le contexte indiquent clairement qu'il s'agit ici d'œuvres religieuses.

(4) L'expression 海岳 *hai-yo* se retrouve à la ligne 12 de l'inscription. A première vue, on pourrait être tenté de l'interpréter par «l'océan et le pic», en entendant par l'«océan» l'«océan méridional» et par le «pic» le T'ai-chan; mais il semble que les exemples du *P'ei wen yun fou* imposent une interprétation par subordination et non par apposition; *hai-yo* est donc «le pic maritime». Mais il n'est pas évident que ce «pic maritime» soit le T'ai-chan comme l'affirme Schlegel; l'origine de l'expression reste à trouver.

quence était comme une cascade [1]. C'est pourquoi il put initier les Ouigours à la vraie religion. ○ ○ ○ ○ ○ [il en] fit la règle [2]; il réalisa de grandes accumulations de mérites; vraiment ○ ○ vertu complète [3]. Alors les *tou-tou*, les *ts'eu-che* [4], les conseillers de l'intérieur et [les conseillers] de l'extérieur, les ○ ○ ○ ○ [dirent] [5] : «Maintenant nous nous repen-

(1) L'expression 懸河 *hiuan-ho*, «fleuve suspendu», est synonyme de 瀑布 *p'ou-pou*, «toile écumante», et signifie une cascade.

(2) Les restitutions par lesquelles Schlegel a voulu combler les lacunes du texte sont presque toujours arbitraires, mais souvent ne correspondent même pas aux traces restées sur la pierre. C'est ainsi que le dernier caractère de la lacune qui coupe ici notre texte se terminait à sa partie inférieure par un large trait horizontal; ce n'était donc pas le 駱 *lo* de Schlegel.

(3) 乃 ○ ○ 傒 悉 德. Du deuxième caractère manquant, il reste juste assez pour voir que ce n'est pas le mot 汝 *jou* restitué par Schlegel. Cette lacune rend le sens de 傒 *hi* douteux; nous avons négligé ce caractère dans notre traduction.

(4) Les titres de 都督 *tou-tou* et de 刺史 *ts'eu-che* avaient été donnés respectivement aux chefs de 府 *fou* et de 州 *tcheou* lorsque les Chinois avaient établi, en l'an 646, leur système administratif chez les Ouigours (cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 1 v°). Ces titres chinois avaient été adoptés tels quels en turc et on les retrouve sous les formes *tutuq* et *čigči* dans les inscriptions de l'Orkhon et de l'Yéniséï. M. F. W. K. Müller, qui les avait retrouvés en transcription dans un texte pehlvi de Tourfan, a établi le premier l'origine chinoise des formes turques (cf. Müller, *Der Hofstaat*, p. 211); M. Thomsen avait d'ailleurs, dès 1896, songé à cette explication pour *tutuq* (cf. V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 154.)

(5) Dans l'hypothèse de Schlegel, il manque ici trois mots au bas de la pierre; il est certain en outre qu'il en manque un au haut de la ligne suivante. Schlegel a restitué 司馬僉曰. Ce qui reste du caractère manquant au haut de la ligne paraît être la clef 42, «petit»; l'ensemble ne pouvait donc être le 曰 *yue*, «dire», de Schlegel. Il faut toutefois qu'il y ait quelque part, devant le discours direct, un mot signifiant «dire»; mais rien ne prouve que le discours direct commence ici. Il reste en effet la lacune au bas de la ligne précédente. A la ligne XII, on a une énumération analogue à celle-ci, où, après les *tou-tou*, les *ts'eu-che*, les conseillers de l'intérieur et de l'extérieur, il y a une lacune de deux mots et l'énumération se termine par 官等 *kouan teng*; là encore, Schlegel a restitué en 司馬 *sseu-ma* les deux mots manquants. Mais si on se reporte au fac-similé de l'*Atlas* et surtout à la photographie des *Antiquités de l'Orkhon* et à l'estampage, on voit que le premier des caractères manquants de cette ligne XII subsiste en partie et rappelle d'assez près le haut

«tons de nos fautes antérieures et nous désirons[1] servir la «vraie religion.» Un édit [du souverain] publia la proclamation suivante : «Cette religion est subtile et merveilleuse; il «est difficile de la recevoir et de l'observer. Par deux et par «trois fois, avec sincérité [je l'ai étudiée]. Autrefois j'étais «ignorant et j'appelais 'Buddha' des démons; maintenant, «j'ai compris le vrai et je ne peux plus servir[2] [ces faux «dieux]. Spécialement j'espère ○○○○○○ dit[3] : ««Puisque vous êtes résolu et sincère, vous pouvez immédia-«tement recevoir et garder [les préceptes][4]. Que toutes les

du mot 親 *ts'in*; on est dès lors amené à restituer hypothétiquement devant *kouan* le mot 信 *sin*; l'expression *ts'in-sin* se rencontre à propos de personnages ouigours dans les histoires chinoises (cf. *infra*, texte n° XXVII). Dans la ligne que nous traduisons ici, le très bon fac-similé de l'*Atlas* montre que le titre de *sseu-ma* doit être également rejeté; mais il est non moins évident que, cette fois, le premier caractère manquant n'est pas *ts'in*. Nous laisserons donc la lacune telle quelle, et nous la croyons d'ailleurs plus considérable que Schlegel ne l'a admis.

(1) Les déchiffrements de Schlegel et de Vasil'ev, qui ne sont pas indépendants l'un de l'autre, portent ici 崇 *tch'ong*; cette lecture est inconciliable avec les traits qu'on distingue sur l'*Atlas* et sur l'estampage. Il nous semble bien qu'il y a 願 *yuan*, et nous avons traduit en conséquence.

(2) Le texte donne clairement 事 *che*, et non 非 *fei*, comme l'a lu Schlegel. Nous avons mis «démons» et «faux dieux» au pluriel; le texte ne permet pas de décider grammaticalement à ce point de vue. Il nous semble seulement douteux que les Ouigours aient été bouddhistes avant leur conversion au manichéisme. Par «Buddha», il doit donc s'agir ici de divinités chamaniques; reste à savoir si les Ouigours les appelaient *burkhan*, équivalent turc normal du chinois 佛 *fo*, *buddha*. Schlegel également s'était refusé à admettre qu'il s'agît ici du bouddhisme.

(3) Cette réponse émane vraisemblablement du religieux manichéen Jouei-si; devant 曰 *yue*, il y avait donc sans doute *fa-che*, «le maître de la Loi».

(4) Nous lisons 任卽持受. Le dernier caractère a été lu 責 *tsi* par Schlegel et par Vasil'ev. Vasil'ev a lu le premier caractère comme nous, mais Schlegel y a vu 住 *tchou*, qu'il a considéré comme une variante graphique de 往 *wang*. La traduction de Vasil'ev est : «Dès l'instant où ils ont une résolution sincère, laissons-les observer [les pratiques] avec zèle»; celle de Schlegel : «Ihr hegt schon eine aufrichtige Gesinnung! Geht zu eurem Lande zurück und bringt eure Geschenke (Tribut).» Cette seconde traduction n'a vraiment

IMPRIMERIE NATIONALE.

«images du démon[1] sculptées ou peintes soient entièrement «détruites par le feu, que ceux qui prient les génies et qui se «prosternent devant les démons soient tous ○ ○ et qu'on «reçoive la religion de la Lumière[2]. Que [le pays] aux mœurs «barbares où fumait le sang[3] se change en une contrée où on «se nourrit de légumes; que l'État où on tuait se transforme «en un royaume où on exhorte au bien.» C'est ainsi que ○ ○ se trouve dans l'homme[4]; [quand] le supérieur agit, les subordonnés l'imitent.

plus le sens commun. Schlegel, qui avait connu la lecture du premier caractère adoptée par Vasil'ev, la déclare fautive; nous n'arrivons pas à voir pourquoi. Il n'y a pas trace sur la pierre du point supérieur nécessaire pour avoir 住 *tchou*. Y en eût-il, on ne peut pas dire que 住 *tchou*, «se tenir en un endroit», «s'arrêter», ne soit qu'une variante graphique de son contraire 往 *wang*, «aller». Les clefs 9 et 60 s'emploient souvent l'une pour l'autre dans les manuscrits et les inscriptions des T'ang, mais pas dans des caractères comme ceux-là. Quant au dernier mot de la phrase, il suffit de se reporter au premier caractère conservé au haut de la ligne X pour voir que nous avons ici 受 *cheou* et non 責 *tsi*.

(1) Le mot que nous traduisons ici par démon est 魔 *mo*, étymologiquement transcription de Māra; dans les deux autres cas, on a 鬼 *kouei*.

(2) 明 教 *ming-kiao*. C'est là la désignation «littéraire» qu'avait prise en Chine la «religion de Mâni», tout comme le nestorianisme, appelé dans les textes historiques «religion du Ta-ts'in», nous apparaît dans l'inscription de Si-ngan-fou et dans l'*Éloge de la Sainte Trinité* sous le nom littéraire de 景 教 *king-kiao*, «Religion brillante», inspiré peut-être de l'étoile (景 宿) qui conduisit les mages à Bethléem.

(3) Pour ces deux propositions parallèles, les lectures de Schlegel donnaient déjà un sens satisfaisant; il s'agit de populations qui mangeaient beaucoup de viande, et auxquelles le manichéisme a recommandé pour tous et prescrit pour les «élus» un régime végétarien; dans le second membre de phrase, le terme 宰 殺 *tsai-cha* s'applique à l'abatage des animaux, et non à des carnages guerriers. Les leçons que nous avons adoptées ne sont pas autrement appuyées par l'*Atlas*, dont l'estampage noirci est ici assez mauvais; mais elles sont établies de façon certaine par les estampages du commandant de Lacoste; la seule différence entre notre texte et celui proposé par Schlegel est d'ailleurs que nous avons 蔬 *sou*, «légume», «végétarien», là où Schlegel avait cru lire 蒸 *tcheng*, «cuire à la vapeur».

(4) Nous laissons en blanc deux mots que Schlegel avait restitués en 聖 人 *cheng-jen*, «homme saint». Rien ne paraît appuyer ces conjectures, et sur

«Le roi de la religion[1], ayant appris que [les Ouigours avaient accepté la vraie religion, loua fort leur respectueuse○ ○ ○ ○ ○ ○ [vertu], conduisant[2] des religieux et des religieuses[3], entra dans le royaume pour y répandre et y exalter [la religion][4]. Ensuite la foule des disciples du *mou-*

l'estampage du commandant de Lacoste, ce qu'il reste du second caractère rappelle plutôt 心 *sin*, «cœur». Vient ensuite 之 *tche*, «de», «qui». Après *tche*, nous avons lu 在 人 *tsai-jen*, au lieu du 官 人 *kouan-jen* de Schlegel. Reproductions et estampage imposent notre lecture, qui était déjà celle de Devéria, et qu'adopte aussi le *Houo lin kin che lou*. La phrase signifiait sans doute que le pouvoir de transformation est dans le cœur de l'homme, puisqu'il a suffi de la volonté du *qaghan* pour métamorphoser ainsi son royaume.

(1) 法 王 *fa-wang*. C'était le chef suprême de la religion manichéenne; il résida longtemps à Babylone. Sur l'hésitation possible entre *fa-wang* et 法 主 *fa-tchou*, «chef de la Loi», cf. 1re partie, p. 581, n. 4. Voir en outre, pour *fa-tchou* comme titre de moine bouddhique, le 1er chapitre du 釋 氏 要 覽 *Che che yao lan* de 1024 (éd. japon. de 1885, fol. 4 v°); pour *fa-wang*, un emploi dans une inscription bouddhique du ve siècle publiée par Franke (*Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri*, p. 57), et, comme titre donné aux grands lamas sous les Ming, le 菽 園 雜 記 *Chou yuan tsa ki* (éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, chap. 4, fol. 6 v°-7 r°).

(2) Le caractère qui précède 領 *ling*, «conduire», n'est pas 願 *yuan*, comme l'a cru Schlegel, mais presque sûrement 德 *tö*, «vertu», qui fait peut-être partie du titre ou du nom d'un moine.

(3) 僧 尼 *seng-ni*; le manichéisme avait emprunté ces termes au bouddhisme. La venue de nonnes est particulièrement intéressante. La formule d'abjuration grecque mentionnait des «élues» à côté des «élus», et nous avons signalé dans le traité manichéen de Pékin une trace possible de la même division (cf. *supra*, 1re partie, p. 569, n. 2, et p. 585, n. 5). Mais ce passage-ci est le seul texte chinois formel qui vienne à l'appui du témoignage connu seulement jusqu'ici par une source du XIIIe siècle et selon lequel soixante-dix ou soixante-douze nonnes manichéennes furent mises à mort à Tch'ang-ngan lors de la proscription du manichéisme en 843 (cf. *infra*, texte n° XXXIV).

(4) Le premier caractère est douteux, car le raccord ne paraît pas très bien se faire entre les deux morceaux de l'inscription; c'est cependant 自 *tseu* qui nous semble, comme à Schlegel, la solution le plus probable. Quant au second caractère, il est absolument net, sur les reproductions comme sur l'estampage, et pour l'avoir lu 道 *tao*, il faut que Schlegel se soit livré à des combinaisons théoriques sans regarder le fac-similé; la véritable lecture, adoptée d'ailleurs dans le *Houo lin kin che lou*, est 後 *heou*, «ensuite»; il suffit pour s'en convaincre de comparer ce caractère au caractère 54 de la ligne XI, qui est bien

chö(1) parcourut le pays en tous sens de l'Est à l'Ouest et alla et vint en prêchant la religion.» [ligne VIII] 帥 (ou 師) 。將睿息等四僧入國。闡揚二祀。洞徹三際。況法師妙達

lu *heou* par Schlegel. Si le mot précédent est bien *tseu*, l'expression *tseu-heou*, qui est usuelle, signifie «à partir de ce moment là»; il faudrait ponctuer par suite devant *tseu* et le rythme de la phrase précédente paraît en effet favorable à cette solution.

(1) Devant 慕闍 *mou-chö*, Schlegel a restitué 令 *ling*; une fois de plus, il n'a pas regardé le fac-similé, où il est manifeste que devant *mou-chö*, comme un peu plus haut devant *fa-wang*, «roi de la religion», un caractère est laissé en blanc par respect; l'auteur du *Houo lin kin che lou* l'a vu comme nous. Il y a d'ailleurs parallélisme entre cette phrase et la phrase précédente; *mou-chö* a pour contrepartie dans la première phrase ce nom ou titre dont il ne nous reste que le second élément *tö* (nous avons songé à 大德 *ta-tö*, «grande vertu», épithète des moines bouddhistes qu'ont également empruntée les nestoriens; mais sa présence nous a paru trop peu assurée ici pour l'introduire dans notre texte). Maintenant qui était ce *mou-chö* auquel on montre ici tant de vénération? On a vu plus haut que le titre de *mou-chö* (pehlvi **möže*) désignait de hauts dignitaires de la hiérarchie manichéenne (cf. *supra*, 1re partie, p. 569, 590, et ici même, p. 100, 152). Sous la forme *možak* ou *močak* empruntée au sogdien, ce titre apparaît à trois reprises dans les fragments de Tourfan (cf. von Le Coq, dans *Festschr. V. Thomsen*, p. 147, et *Manichaica aus Chotscho*, I, p. 27, 31). Il semble qu'il n'y ait eu alors qu'un *možak* pour tout le pays ouigour; il avait sous ses ordres les *makhistak* et les simples élus. Il semble que ce soient ces *makhistak* et élus qui sont désignés dans notre inscription par les mots 徒衆 *t'ou-tchong*, «la foule [ou assemblée] des disciples»; ce n'étaient pas les simples auditeurs, qui continuaient à mener la vie ordinaire, mais les religieux, et c'est pourquoi ils peuvent «parcourir le pays en tous sens de l'Est à l'Ouest» pour prêcher la religion. Ce sont ces mêmes religieux qui, à la ligne XXII de notre inscription, sont désignés par les mots 僧徒 *seng-t'ou*, «disciples moines», et s'opposent dans ce second passage aux 聽士 *t'ing-che*, qui sont identiques aux 聽者 *t'ing-tchö* du traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 582, n. 1), les «auditeurs». Dans un des textes publiés par M. von Le Coq, le *možak* est même qualifié de «céleste»; il n'en faudrait pas plus pour justifier la marque de respect qui lui est accordée dans notre inscription. On peut même se demander s'il ne s'agit pas d'un *možak* particulièrement connu et vénéré. Notre texte n° III a signalé l'arrivée à la cour de Chine en 719 d'un «grand *mou-chö*» astronome. Ce sont sans doute les disciples directs de ce *mou-chö*, sinon ce *mou-chö* lui-même déjà très âgé, que le *qaghan* connut à Lo-yang en 762-763. Un des textes de M. von Le Coq montre le *qaghan* ouigour Bughugh se rendant à Khočo (Qarâkhodjah à l'Est de Tourfan), pour conférer avec le *možak* au sujet de la nomination de trois *makhistak*.

明門。精通七部。才高海岳。辯若懸河。故能開正教於迴鶻。〇〇〇〇〇〇爲法。立大功績。乃〇〇傒悉德。于時都督刺史內外宰相〇〇〇[ligne IX]

M. von Le Coq a admis que ce Bughugh était le Meou-yu des textes chinois, c'est-à-dire le *qaghan* même qui régnait en 762-763 et dont il est question ici dans notre inscription; par contre M. von Le Coq a montré avec beaucoup de prudence qu'il était difficile de songer dans une «année du mouton» forcément postérieure à 763, et qui serait donc au plus tôt 767, au *mou-chö* de 719 qui serait ainsi venu, en son extrême vieillesse, s'établir dans la région de Tourfan. Il nous semble que des réserves presque aussi fortes doivent être faites pour l'identification de Bughugh. La gutturale finale est aussi peu conciliable avec la transcription chinoise qu'avec le Bögü du sogdien ou le Bughu de la tradition du XIIIe siècle (cf. *supra*, p. 188, note). De plus, en 767, il ne semble pas que le *qaghan* ouigour ait eu une autorité spéciale sur la région de Tourfan. En tout cas, le centre de son Empire devait encore être dans le bassin de l'Orkhon, et c'est là sans doute que dut d'abord résider le chef du manichéisme chez les Ouigours. Ces raisons ne sont pas décisives, mais elles obligent à ne pas faire état actuellement, pour cette époque, de ce texte par ailleurs important. Par contre, le «grand *mou-chö*» de 719 venait du Tokharestan. Or c'est une coïncidence singulièrement troublante de voir apparaître dans un autre texte de M. von Le Coq un *toχry-daqy uluγ možak*, c'est-à-dire un «grand *možak* tokharien». Mais là encore les apparences sont peut-être trompeuses. M. von Le Coq a admis dans l'une de ses notes que ce «grand *možak* tokharien» était sans doute identique au *mou-chö* de l'inscription de Karabalgasoun. Si notre confrère a voulu seulement indiquer l'identité du titre, il a certainement raison; mais il ne semble guère qu'on puisse songer à une identité de personne. Le *toχry-daqy uluγ možak*, M. Radlov insistait récemment sur ce point (*Alttürk. Studien*, VI, p. 775), ne paraît pas pouvoir signifier autre chose que «le grand *možak* qui réside dans le Tokharestan». Mais faut-il aller plus loin, et voir dans ce «grand *možak*» un *možak* supérieur à tous les autres, le chef suprême des manichéens, celui que le *Fihrist* appelle l'*imam*? C'est l'opinion que soutient M. Radlov. Remarquons cependant que le titre de «grand *možak*» nous est attesté pour le religieux venu en Chine en 719; ce religieux ne peut guère avoir été le chef suprême des manichéens. D'ailleurs, à côté ou plutôt au-dessus du *mou-chö*, l'inscription de Karabalgasoun et le manuscrit de Pékin connaissent le chef du manichéisme, mais le qualifient de «chef de la religion» ou de «roi de la religion», et non de «grand *mou-chö*». La question reste donc en suspens. Il se peut cependant que les Ouigours aient eu en grande vénération le *možak* de 719, qu'ils l'aient tenu pour le véritable propagateur du manichéisme en Chine et, directement ou indirectement, dans leur propre pays. C'est de lui qu'il serait alors question dans l'inscription, mais ce n'est pas sûr. Nous disons en tout cas «le» et non «les» *možak*. Quel

云(?)今悔前非。願事正教。奉　旨宣示。此法微妙。難可受持。再三懇〇。往(?)者無識。謂鬼爲佛。今已悞眞。不可復事。特望〇〇〇〇〇曰。既有志誠。任卽持受。應有刻畫魔形。悉今焚爇。祈神拜鬼並〇〇 [ligne X] 〇受明教。薰血異俗。化爲蔬飯之鄉。宰殺邦家。變爲勸善之國。故〇〇之在人。上行下效。　法王聞受正教。深讚虔〇。〇〇〇〇德領諸僧尼入國闡揚。自(?)後慕闍徒衆。東西循環。往來教化。　〇‖

Après ce passage sur le manichéisme, l'auteur de l'inscription énumère successivement le *qaghan* qui régna de 780 à 789 [1], puis Teng-li-lo (Tängridä] mo-mi-che (bulmyš) kiu-lou (külüg) p'i-k'ie (bilgä) qaghan qui régna de 789 à 790, puis Kou-tou-lou (Qutluγ) p'i-k'ie (bilgä) qaghan, qui régna de 790 à 795, enfin Teng-li-lo (Tängridä) yu- 〇 (? ?) mo-

que soit le personnage visé, il suffit en effet qu'il n'y ait eu à la fois qu'un *možak* en pays ouigour pour que nous soyons fondés, dans le récit de la conversion au manichéisme que donne notre inscription, à laisser *mou-chö* au singulier.

[1] Le nom de ce *qaghan* a disparu sur l'inscription; il devait suivre immédiatement le texte que nous avons traduit. Aussi, conformément à l'habitude constante de l'inscription, voit-on manifestement sur la planche de l'*Atlas* qu'à la suite de notre texte, un caractère était laissé en blanc par respect. Mais il résulte de là que, si le nom du *qaghan* était bien donné sous la forme que Schlegel a rétablie d'après les textes historiques, il faut ajouter au bas de la ligne, et par suite au bas de toutes les lignes de l'inscription, au moins un caractère de plus que la restitution de Schlegel ne le suppose; il faut même admettre probablement une lacune plus considérable. Nous avons indirectement dans le récit du voyage de Wou-k'ong un témoignage du zèle avec lequel la nouvelle religion était alors patronnée chez les Ouigours. Wou-k'ong, qui se trouvait à Pei-t'ing, au nord des T'ien-chan, en 789, résolut de rentrer en Chine à la fin de cette année-là; il devait traverser une région soumise au *qaghan* ouigour, qu'il appelle du vieux titre hiong-nou de *chan-yu*. «Mais, ajoute le texte, comme le *chan-yu* n'était pas un croyant du bouddhisme, il (c'est-à-dire Wou-k'ong) n'osa pas emporter avec lui les manuscrits sanscrits qu'il avait réunis; il les laissa dans la bibliothèque du temple Long-hing à Pei-t'ing» (cf. S. Lévi et Chavannes, *L'Itinéraire d'Ou-k'ong*, dans *J. A.*, sept.-oct. 1895, p. 366).

mi-che (bulmyš) ho (alp) kou-tou-lou (qutluγ) hou-lou (uluγ) p'i-k'ie (bilgä) qaghan qui régna de 795 à 805. Tout le reste du monument célèbre les exploits du «*qaghan* céleste», c'est-à-dire du *qaghan* qui régna de 808 à 821 et qui était sur le trône au moment où fut rédigée l'inscription; mais, comme ce chef s'était fait connaître par ses actions d'éclat avant même d'être devenu *qaghan*, la partie de l'inscription qui le concerne parle de lui dès l'époque de son prédécesseur; ce prédécesseur régna de 805 à 808; il paraît absent du texte lapidaire, mais peut-être son nom et l'annonce de sa mort se trouvaient-ils dans une des lacunes de la pierre. Notons enfin que la ligne XXII, très mutilée, mentionne la prospérité du manichéisme sous le *qaghan* qui régnait lorsque l'inscription fut rédigée : «[Il] fit[1] que les religieux fussent traités libéralement et que les auditeurs vécussent en paix.» 令僧徒寬泰。聽士安樂。

Comme on le voit, l'inscription de Karabalgasoun contient toute l'histoire de l'introduction du manichéisme chez les Ouigours en 763; en outre, elle nous apprend indirectement que des manichéens devaient se trouver à Lo-yang en 762, puisque c'est dans cette ville que le *qaghan* ouigour fut converti par quelques-uns d'entre eux.

[1] Le sujet de la phrase ne peut guère être que le «*qaghan* céleste». La pierre porte nettement 令 *ling*, et non 內 *nei* comme l'a cru Schlegel.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

خنقطيرة - خلقطير = χαρακτήρ.

Le mot maghribin خنقطيرة (1), « magie blanche, magie transformante », a été identifié par Doutté (*Magie et religion,* p. 101) avec le mot خنقطيريات attesté au VIIe siècle de l'hégire dans le *Šams el-Maʿārif* de l'occultiste El-Būnī. Cet auteur donne le nom de خنقطيريات à onze opérations magiques, différentes dans leurs fins, analogues dans leurs moyens qui consistent en rites agis (purifications introductives, sacrifices, préparation et emploi d'ingrédients déterminés), rites oraux (incantations et invocations), rites figurés (inscription ou gravure de lettres, chiffres, signes mystérieux appartenant sans doute au رشم الزمامات et au رشم الغبار). Suivant El-Būnī, la codification méthodique des onze formules de خنقطيريات remonterait au grand mystique El-Ḥallāǧ. Il n'est pas douteux, d'autre part, qu'il faille identifier les mots خنقطيرة et خنقطيريات avec le mot خلقطير qui figure dans les *Tria opuscula* d'El-Ǧāḥiḍ (éd. Van Vloten, p. 113, l. 9). Ce dernier auteur n'éclaircit pas ce qu'il entend par الخلقطير; mais le contexte établit péremptoirement que le mot désigne pour El-Ǧāḥiḍ une opération magique(2). J'ai dit, ap. *Textes de Tanger,* p. 286, qu'on pourrait songer à rapprocher خنقطيرة et خنقطيريات du bien connu فلقطيرات (= φυλακτήρια) « formules magiques », si de sérieuses difficultés phonétiques ne s'oppo-

(1) La forme خنطقيرة, avec métathèse, semble particulière à Tanger; cf. Kampffmeyer, *Marokkanisch-Arabische Gespräche,* p. 93, n. 1.

(2) Cité dans une même énumération avec نكر, طلسم, هيكل (cf. Dozy, II, p. 775), طولق (cf. *W. Z. K. M.*, VII, p. 235, 236).

saient à ce rapprochement. Je crois aujourd'hui, par contre, que le خلقطير d'El-Ǧāḥiḍ (et à sa suite خنقطيرة et خنقطيريات) peut être considéré sans difficulté comme le représentant du grec χαρακτήρ. Que ce dernier ait eu couramment le sens de «signe magique», c'est ce qu'attestent de nombreux textes de diverses époques. I. Lévy me signale pour l'époque ancienne : Dieterich ap. *Abraxas,* p. 203, l. 23, 25; p. 204, l. 8-11, 22; Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln,* p. 98 et *passim,* où χαρακτήρ apparaît avec le sens de «symbole alphabétique de nom divin» dans les formules magiques; et, pour le moyen âge : Heeg, *Catalogus codicum astrologorum graecorum,* VIII, II, p. 158-159, 159, n. 7, 171, et pl. I, où un pluriel féminin χαρακτῆραι désigne les symboles figurés des planètes dont la force n'est opérante que s'ils sont tracés à l'aide de certains produits sur certains corps. Le mot est passé en latin avec ce sens particulier; et des exemples de *character* «signe, formule magique écrite» chez les Pères de l'Église sont donnés ap. *Thes. ling. lat.,* p. 993. Il est d'autre part bien improbable que le grec χαρακτήρ ait été directement emprunté par l'arabe. Il faut songer à un intermédiaire araméen. A ma connaissance cet intermédiaire n'est pas attesté; mais Nöldeke me fait remarquer que χαρακτήριον est passé dans la langue du Talmud sous les formes : כלקטירין, כלקטורין et כלקטירים avec la signification de «type, aspect caractéristique» (Levy, *Neuheb. und Chald. Wörterb.,* IV, 392; Krauss, *Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud,* II, 291); qu'en outre la dissimilation $r^1 - r^2 > l - r^2$ est fréquente, pour ne pas dire constante, dans le passage en araméen des mots grecs contenant deux ρ (comp. Brockelmann, *Grundriss,* I, p. 229, 230); il est du reste intéressant de noter que précisément pour le mot qui nous occupe, une dissimilation de cette nature apparaît déjà en grec : Dieterich, *op. cit.,* signale pour p. 203, l. 25, la variante χαλακτῆρας.

Nous avons vu que, dans la magie grecque, χαρακτήρ

s'emploie exclusivement à l'occasion d'un rite figuré. Il n'est possible de rien dire du خنقطير d'El-Ǧāḥiḍ. Pour El-Būnī خنقطيريات est à la fois une formule d'incantation et l'ensemble de la cérémonie dont cette incantation est le rite oral; mais dans cet ensemble, les rites figurés gardent une grande importance; non seulement les lettres et signes mystérieux des formules, mais les objets sur lesquels ils doivent être reproduits, papier, lame de couteau, étoffe, peau d'animal, vase de cuivre, et le mode de reproduction, gravure, tracé à l'encre, sont indiqués avec le plus grand soin. Par contre, dans la خنقطيرة maghribine moderne, le rite figuré semble négligeable ou même a tout à fait disparu; c'est du moins ce qui résulte des informations très dignes de foi et puisées à bonne source qu'on trouve ap. Mouliéras, *Maroc inconnu,* I, p. 53, II, p. 104. Ainsi la reproduction des «caractères», d'abord essentielle dans la cérémonie *ḫanqaṭīrique* au point de lui donner son nom, aurait pu être peu à peu éliminée au profit des rites agis et des rites oraux qui s'ordonnaient autour d'elle.

J'ignore si un dérivé de خلقطير - χαρακτήρ existe aujourd'hui dans l'Orient arabe; il est toutefois notable que le mot semble avoir été peu familier à certains éditeurs d'El-Būnī, et qu'ils l'ont mal lu dans les manuscrits dont ils disposaient. C'est ainsi que l'édition égyptienne imprimée du *Šams el-Maʿārif el-Kubrā* (Le Caire, 1328) porte fautivement خنقطريات (III, p. 117). Les éditions lithographiées de 1318-1319 et de 1322-1324 ont, par contre, correctement خنقطيريات.

W. Marçais.

COMPTES RENDUS.

L. W. King. *A History of Babylonia and Assyria. I. A History of Sumer and Akkad, an account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the Babylonian Monarchy, with map, plans, and illustrations.* — London, Chatto et Windus, 1910; 1 vol. in-8°, 380 pages.

Une histoire de la Babylonie et de l'Assyrie, complète et au courant des dernières découvertes, nous manque. L'Histoire de l'Antiquité de M. E. Meyer, devant présenter un tableau d'ensemble de l'Orient classique, laisse forcément de côté un certain nombre de détails; d'autre part les trouvailles se succèdent si rapidement, que les ouvrages les mieux informés vieillissent en dix ans. L'ouvrage de M. King vient donc à l'heure. Le premier volume, qui nous mène jusqu'à l'unification de la Babylonie par les rois de la première dynastie, débute naturellement par des vues générales sur le pays de Sumer et d'Accad, la géologie et l'hydrographie, notamment le déplacement du cours de l'Euphrate et de la rive septentrionale du golfe Persique, la détermination du site des anciennes cités, autant que les fouilles encore fort incomplètes permettent de la faire, la délimitation entre les pays de Sumer et d'Accad, les preuves de l'existence en Babylonie d'une race non sémitique, la chronologie des premiers âges et les caractères de la civilisation sumérienne. M. King admet l'importance des arguments tirés par M. Meyer de l'étude du costume et du port de la barbe et des cheveux en faveur de l'existence d'une race sumérienne, mais il accorde que certaines difficultés subsistent au sujet des divinités sumériennes auxquelles il faudrait reconnaître un type sémitique. Aux plus lointaines périodes auxquelles nous puissions parvenir actuellement, nous trouvons les deux races, sémitique et sumérienne, établies en Babylonie, l'une au Nord, l'autre au Sud, mais l'invention de l'écriture a été faite par les Sumériens, peut-être même avant leur entrée en Babylonie. M. King, qui a démontré que les trois premières dynasties de la liste des rois étaient en partie contemporaines, est naturellement mis en garde contre les exagérations qui faisaient remonter les plus anciens rois de *Lagaš* jusqu'à 4500 avant notre ère: pour lui le règne d'Ur-Ninâ se place aux environs de 3000, celui de Sargon l'Ancien vers 2650, le début de la dynastie d'*Ur*, avec Ur-Engur, vers 2400. Dans les chapitres iv à vi, M. King

raconte l'histoire de *Lagaš* jusqu'à sa destruction sous Urukagina; puis (chap. vii-viii) l'histoire de *Kiš* et d'*Accad;* il reprend ensuite l'histoire de *Lagaš,* qu'il conduit jusqu'à Gudea et Ur-ningirsu, et termine par l'histoire de la dynastie d'Ur, des premiers souverains de l'*Elam,* de la dynastie d'*Isin* et des débuts de Babylone, enfin une étude sur l'influence de la civilisation sumérienne en Égypte, en Asie et en Occident. M. King est assez sceptique sur les rapports admis par certains auteurs entre les civilisations nilotique et euphratéenne; mais il admettrait plus volontiers une liaison entre l'abandon des contrées du Turkestan explorées par la mission Pumpelly et l'immigration des Sumériens en Chaldée.

L'exposition de M. King est claire et agréable; il est très exactement informé et a même personnellement contribué à faire la lumière sur plusieurs des problèmes qu'il discute. Les quelques points sur lesquels je pourrais lui chercher chicane sont de minime importance. On ne saurait actuellement trouver de meilleur guide pour aborder l'histoire encore confuse et fragmentaire des premiers siècles de la Babylonie, et l'on attendra avec impatience la suite d'un ouvrage si heureusement commencé.

C. Fossey.

H. Radau. *Sumerian Hymns and Prayers to God Nin-ib from the Temple library of Nippur* (*The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.* Series A : *Cuneiform Texts* edited by H. V. Hilprecht, vol. XXIX, part 1). — Philadelphia, 1911; in-4°, x-88 pages, 15 planches en autographie et VI planches en simili.

Le volume qui porte le n° XXIX est en réalité le treizième demi-volume de la série qui devait comprendre tous les textes cunéiformes découverts à *Nippur* par l'expédition de l'Université de Pennsylvanie. Pour garder à sa publication un caractère méthodique, M. Hilprecht avait cru devoir donner à chaque tome un numéro correspondant non pas à l'ordre chronologique de l'impression, fixé lui-même par mille circonstances échappant aux prévisions, mais à une place assignée dans un plan d'ensemble. Tandis que les tomes précédemment publiés comprenaient uniquement des dédicaces royales (t. I), ou des documents administratifs (t. III, XIV et XV), ou des «papiers» d'affaires (t. VI, VIII, IX, X), ou des lettres (t. XVII), ou de simples exercices d'école (t. XIX), ou des documents mathématiques et chronologiques (t. XX), celui-ci

ouvrait enfin la série longtemps attendue des textes proprement littéraires dont la publication devait mettre fin à la discussion poursuivie pendant plusieurs années entre les savants américains sur l'existence à *Nippur* d'une bibliothèque comparable à celle d'*Ašur-bani-apal* à Ninive. On pouvait espérer qu'il terminerait une querelle dont, au reste, le public impartial ne comprenait guère l'intérêt scientifique et qui ressemblait fort à une querelle de mots, la seule chose intéressante étant que les fouilles de *Nippur* nous eussent rendu autre chose que des «contrats». Malheureusement, presque en même temps que paraissait le volume de M. Radau, on apprenait que M. Hilprecht se retirait de la lutte et abandonnait à la fois son enseignement à Philadelphie et la direction de la publication qu'il avait si glorieusement ouverte avec les *Old Babylonian Inscriptions.* Nous savons même aujourd'hui que cette publication ne sera pas poursuivie et nous ne pouvions pas annoncer le dernier volume paru sans dire la mélancolie et les regrets que nous inspirent ces *opera interrupta.*

Les treize fragments publiés par M. Radau sont des hymnes à NINIB, intéressants à divers titres. Le premier est une prière pour la prolongation de la vie de *Gimil-Sin* et de son père[1] *Bur-Sin* dont M. Radau place le règne vers 2600 avant notre ère, et M. King vers 2350; le sixième, le septième et le huitième sont des fragments du poème LUGAL-E UG MELAM-BI NERGAL qui s'ajoutent très heureusement à ceux que la bibliothèque d'*Ašur-bani-apal* nous avait déjà rendus; le neuvième est un fragment du poème AN-DIM DIM-MA; le deuxième et le troisième permettent de compléter un texte très mutilé publié par Reisner (*Sumerisch-Babylonische Hymnen,* n° 71). M. Radau a donné la transcription, la traduction et le commentaire des cinq premiers fragments; les n°s 6 à 9 avaient déjà été étudiés par lui dans *Ninib the determiner of fates according to the great Sumerian epic* LUGAL-E UG ME LAM-BI NER-GAL *from the Temple library of Nippur* (Philadelphie, 1910).

L'introduction de M. Radau est consacrée au développement de la religion des Sumériens depuis les origines jusqu'à l'introduction du dieu NIN-IB dans le panthéon sumérien, et au dieu NIN-IB, objet des textes édités et traduits dans ce volume. M. Radau distingue quatre périodes dans l'histoire de la religion assyro-babylonienne, d'après la divinité prépondérante : l'époque d'AN ou époque préhistorique, l'époque sumérienne ou époque d'EN-LIL, l'époque amorréenne ou époque de *Marduk,* et l'époque assyrienne ou époque d'*Ašur.* De ces quatre

[1] P. 43; son fils, p. 85.

périodes, il étudie seulement la première, celle d'AN. Il montre comment AN, primitivement père et mère à la fois, s'est différencié en un groupe mâle et femelle ANU et ANTUM, d'où est sorti le dieu fils EN-LIL, dont il étudie le double aspect d'agent destructeur et de dieu de la vie et de la végétation. Cette triade fut à son tour remplacée par la triade EN-LIL, NIN-LIL, NIN-IB, dans laquelle NIN-IB joua le rôle joué primitivement par EN-LIL sous la triade ANU, ANTUM, EN-LIL. M. Radau étudie NIN-IB sous ses différents aspects de dieu guérisseur et de dieu de la vie, de sauveur de Babylone, de guerrier destructeur, et de médiateur. Sa dissertation est si bourrée de faits et d'idées qu'il est impossible de la résumer. Je signalerai seulement ce qu'il dit de l'androgynisme des dieux sumériens, pages 4 et suivantes. Il me paraît avoir exagéré une idée juste et, d'une manière générale, je ne suis pas aussi convaincu que lui par les équations qu'il multiplie à l'excès : l'histoire des idées religieuses se laisse malaisément réduire à des formules algébriques. Mais on ne lira pas sans profit ces pages érudites et ingénieuses.

C. FOSSEY.

L. MESSERSCHMIDT. *KEILSCHRIFTTEXTE AUS ASSUR HISTORISCHEN INHALTS*, erstes Heft (*Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, 16). — Leipzig, Hinrichs, 1911; 1 vol. in-4°, XIII-78 pages.

Messerschmidt avait préparé ce volume qu'il n'a pas vu paraître, et c'est M. Delitzsch qui a dû y mettre la dernière main. Le contenu justifie les espérances qu'avaient fait naître les fouilles entreprises à *Ḳal'at-Širgât* par la Société orientale allemande. On y trouve en effet plus de soixante-dix inscriptions royales gravées sous les règnes de *Irišum, Ašir-nirâri, Ašir-rim-nišêšu, Ašur-uballiṭ, Adad-nirâri Ier, Šulmânu-ašarid Ier, Tukulti-Ninib Ier, Ašur-dan II, Tukulti-apil-Ešarra II, Adad-nirâri II, Ašur-naṣir-apal II, Šulmânu-ašarid III, Šamši-Adad IV, Adad-nirâri III, Šarrukin, Sin-aḫê-irba, Ašur-aḫê-iddin, Sin-šar-iškun*. Il y a là de quoi compléter sur beaucoup de points l'histoire des premiers siècles de l'Assyrie et les quelques notes publiées lors de la découverte de ces textes sont loin d'en épuiser l'intérêt. M. Delitzsch ayant annoncé l'intention d'en donner une traduction, les textes, bien que publiés, lui restent en quelque sorte réservés; il faut donc souhaiter qu'il ne tarde pas à les mettre entièrement à la disposition des historiens.

C. FOSSEY.

S. Langdon. *Die neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet;* aus dem Englischen übersetzt von R. Zehnpfund (Vorderasiatische Bibliothek). — Leipzig, Hinrichs, 1912; 1 vol. in-8°, vi-376 pages.

M. Langdon a repris et complété dans ce volume le travail dont il avait donné la première partie en 1905 dans ses *Building inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* (cf. *J.A.*, mars-avril 1909, p. 200). Aux inscriptions de *Nabû-apal-uṣur* et de *Nabû-kudurri-uṣur* s'ajoutent cette fois celles de *Nergal-šar-uṣur* et de *Nabû-nâid.* Nous avons donc, réunis, en transcription et en traduction, les textes actuellement connus des souverains de la période néo-babylonienne, une des plus intéressantes pour l'histoire générale, puisqu'elle a vu la chute du royaume de Juda et la captivité de Babylone, la chute de l'empire babylonien et le développement de l'empire perse. Un index des noms propres et un glossaire y faciliteront les recherches. Peut-être une concordance des différents ouvrages où les textes ont été publiés eût-elle complété utilement la bibliographie analytique donnée dans les pages 14-58 de l'introduction. Je n'ai pas à analyser les idées que M. Langdon a développées, dans la première partie de son introduction, sur la composition des inscriptions royales à l'époque néo-babylonienne; je les ai déjà exposées dans le *Journal asiatique.* Mais je ne puis pas ne pas m'étonner qu'ayant découvert ou cru découvrir les bases d'un classement chronologique des textes, il ait donné ces textes dans un ordre dont le principe se laisse difficilement reconnaître, si même il n'est pas absolument arbitraire.

C. Fossey.

Henry-René d'Allemagne, archiviste-paléographe, bibliothécaire à l'Arsenal. *Du Khorasan au pays des Backhtiaris.* — Paris, Hachette et Cie, 1911; 4 vol. grand in-4°, avec 960 clichés dans le texte et 255 planches hors texte, dont 47 en couleur.

Trois mois de voyage en Perse, au cours d'une mission archéologique, ont suffi à M. H. d'Allemagne pour réunir les matériaux contenus dans ces quatre volumes compacts. C'est qu'invité par le général en chef des Bakhtiyâris, le *serdâr as'ad* Ḥâdji 'Ali-Qouli-Khan, qu'il avait connu à Paris, à visiter son palais de Djounougoun, il en a profité pour faire dans ce pays, neuf pour lui, le tour classique des voyageurs, à un moment où l'Iran était encore sous l'émotion des troubles suscités par la lutte pour et contre la Constitution. Il en a rapporté des impressions très nettes sur l'état actuel de la Perse et sur ses habitants. Comme il est en outre amateur éclairé d'œuvres d'art, il a embelli son livre de très

belles reproductions en couleur qui l'enjolivent de la manière la plus agréable à l'œil. On y verra, je crois, avec plaisir des reproductions d'aquarelles populaires représentant des types du bazar, et que je trouve beaucoup plus vraies que la meilleure photographie; les traits essentiels ont été saisis et reproduits par l'artiste persan d'une façon incroyablement typique : c'est qu'on ne posait pas devant lui comme on le fait devant l'objectif du photographe.

Les deux premiers volumes sont consacrés à une étude complète de la société persane; la géographie, les divisions administratives, l'organisation du pays, le budget et ses ressources, l'historique de la dynastie régnante, l'exposé de l'agriculture, de la sériciculture, du commerce, l'explication du système monétaire, une étude sur l'industrie exclusivement réservée aux tapis et très fouillée dans cette spécialité, qu'on sent affectionnée par l'auteur, forment la matière des premiers chapitres du tome Ier, complété par des renseignements sur la situation actuelle de l'éducation, l'état de l'armée, la hiérarchie religieuse (à commencer par les Modjtéhids), les derviches, les pèlerinages, les *taʿziyès* ou drames funèbres commémorant la tragédie de Kerbélâ, les récréations et amusements (y compris le *polo*, originaire de Perse, et la célébration de la fête du Nau-roûz), la cuisine, les mœurs familiales, le mariage et les cérémonies funèbres. Le tome II, après un chapitre sur les femmes persanes, a une partie extrêmement importante relative à l'art, où l'on passe successivement en revue l'architecture, les arabesques, le mobilier, la menuiserie et la serrurerie, la coutellerie et l'armurerie, la céramique, la verrerie, les textiles, les livres à miniatures. Aujourd'hui que tous les produits des arts industriels de l'Orient au moyen âge et de nos jours sont avidement recherchés par d'innombrables collectionneurs, cette partie de l'ouvrage est assurée d'un nombre considérable de lecteurs avisés, qui y puiseront d'utiles renseignements pour le classement de leurs collections. Par une disposition singulière dont on ne donne pas le motif, les tables ont été rejetées à la fin du deuxième volume. C'est ainsi qu'on y trouve une bibliographie de la Perse ne comprenant que l'indication sommaire de livres imprimés en langues européennes, une table alphabétique des matières, une table des planches hors texte.

Le voyage proprement dit commence avec le tome III. Après s'être rendu de Paris à ʿAchq-Âbâd (transcrit Askhabad) par la voie de Constantinople, Batoum, Bakou et Krasnovodsk, l'auteur entre sur le territoire du Khorasan et traverse successivement Mèchehed, Nichâpour, Sebzewar et Chah-roûd pour atteindre Téhéran; il gagne ensuite Ispahan par la voie de Qoumm et revient en Europe par Qazwîn et la Caspienne.

C'est pendant qu'il était à Ispahan qu'il a mis à exécution son projet de se rendre dans le pays des Bakhtiyâris. Pour atteindre Djounougoun, on passe par Nedjef-Âbâd, Ḥâdji-Âbâd, Samen, Tchâlé-Choutour et Shoureckjian (orthographe de l'auteur), c'est-à-dire que l'on attaque les montagnes par la route du Sud-Ouest. Djounougoun est un village situé dans la région de Tchéhâr-Maḥall, qui est un vaste plateau entre les hautes vallées du Zendé-Roûd au Nord et du Karoun au Sud. Le somptueux palais que s'y est fait construire le général des Bakhtiyâris détonne au milieu de la misère de ces contrées pauvres. On y est en pleine montagne, on y côtoie les brigands de profession, on y voit les nomades passer du *garm-sîr* au *sard-sîr;* la vie y est tout à fait primitive. Le cimetière de ce village a un aspect extrêmement original; on y aperçoit, sur certaines tombes, des lions grossièrement sculptés (t. IV, p. 194) : ce sont les mausolées des chefs les plus braves; sur les flancs de l'animal sont gravées des armes: sabres, pistolets et même revolvers, symboles de la bravoure du défunt.

Après un historique des événements de cette région depuis 1830 (IV, 198 et suiv.), on trouvera d'intéressants renseignements sur l'organisation de ses tribus. A leur tête est placé un commandant en chef, *ilkhani,* puis un commandant en second, *ilbegi;* le plateau de Tchéhâr-Maḥall est régi par un gouverneur qui porte le titre de *ḥâkim;* ces fonctionnaires sont soumis à une investiture annuelle du Châh, indéfiniment renouvelable. Le chef héréditaire de la tribu s'appelle *khân;* le *ketkhodâ* commande un groupe de familles, organise les migrations annuelles et rend la justice.

Sous le titre de *Conclusion,* l'auteur a réuni des renseignements relatifs aux derniers événements (jusqu'en juin 1910), notamment la prise de Téhéran par les troupes nationalistes alliées aux Bakhtiyâris; je n'ai pas besoin de souligner l'intérêt qui s'attache à un récit de ce genre; les événements contemporains, perdus dans la foule des télégrammes quotidiens, ont besoin d'être ainsi réunis, pour l'histoire, dans des ouvrages spéciaux.

M. H. d'Allemagne sait tant de choses que j'aurais mauvaise grâce à lui reprocher de n'être pas linguiste; mais, avant de livrer son livre à l'impression, n'aurait-il pas pu demander un de ces concours officieux qu'on ne refuse jamais? Cela aurait évité au lecteur le regret de constater des inconséquences dans les transcriptions (*ch* employé pour transcrire quatre sons différents, خ dans *ketchuda*, I, 23, ج dans *kitabcheh*, I, 9, ش dans *kahfechan*, III, 53 et ق dans *arach*, IV, 181), des fautes d'impression (*takchaks* «niches», t. I, p. 116, évidemment pour *ṭâqtchè;*

kaskuks «cuillers sculptées à jour», pour *qâchouq*), des mots déformés appartenant à l'argot des marchands de curiosités (*magnaloukas* «contrefaçon de broderies de Recht fabriquées en Turquie», II, 158, pour Banyaluka, nom d'une ville de Bosnie). T. II, p. 126, Khasar-Hasp rend mal le nom de la ville de Hézâr-asp, près de Khiwa; et p. 140, *sausantschered*, sorte d'étoffe, doit être lu *soûsan-djird* (*soûzan-kerd* «point à l'aiguille», voir le glossaire du tome IV de la *Bibliotheca geographorum arabicorum* de M. J. de Goeje et le mémoire bien connu de M. Karabacek). Il n'y a pas de raison d'écrire *mudakil* (t. I, p. 9, 23 et *passim*) l'expression malheureusement trop connue de *madâkhil.*

T. I, p. 137 et 138, nous avons un mot *nuffu*, au pl. *nuffus* «saintes inspirations des derviches», ce qui veut dire que le derviche souffle par trois fois sur la partie malade, tout en récitant la *Fâtiḥa.* C'est l'arabe *nafas* «souffle»; l'*s* fait partie du mot. — P. 143, il est question du tombeau de Mahomet *à la Mecque.* Que les légendes ont la vie dure! Il est bien étrange de voir cette vieille croyance du moyen âge, encore vivace chez les chrétiens d'Orient, reparaître dans un livre français du xxe siècle! — P. 144. D'après H. Kazem-Zadeh, dans la *Revue du monde musulman*, t. XIX, p. 144, le *tchaouch* n'est pas le conducteur de la caravane, mais le crieur public chargé d'inviter les Persans à partir pour le pèlerinage sacré : le conducteur est proprement le *ḥamlè-dâr*. — P. 147, *zalabied* (probablement *zalabiè*), pâtisserie chaude particulière au temps du ramazan : fine pâte d'amidon pétrie avec de l'huile de sésame; peut-être la même que le *zaloûbiyâ* du glossaire du *Diwân-i aṭimè* de Bosḥaq Chirâzî, p. 178. — P. 171, la note 1 est complètement erronée: le Nau-roûz n'appartient pas au calendrier lunaire musulman et revient toujours à date fixe. — P. 181. J'ignore quel mot représente *fizzinjhan*, volaille ou quartier de mouton réduit en fins morceaux et servi avec une sauce d'amandes broyées, de jus de grenade et de beurre clarifié. — P. 188. Il n'est pas tout à fait exact de dire que «dans ce pays il n'existe aucune formule correspondant à notre simple merci». *Louṭf-é choumâ ziyâd* «Votre grâce est trop!» (cf. *tante grazie*) n'est pourtant pas une ces «périphrases les plus compliquées», objet de la dérision de l'auteur. — P. 203, *dallâlah* n'est pas «montreuse de chemin» (sens *étymologique* de ce mot), mais simplement «courtière».

Au tome II, p. 45, l'inscription koufique est placée la tête en bas, et à la page suivante, il y a erreur dans l'attribution de la vignette, où il n'y a pas d'inscription commémorative de la construction d'une maison en l'an 111 de l'hégire, mais simplement la reproduction du *Verset du Trône* (*Ayet-el-korsi*, Qor., II, 256).

Outre de fort belles reproductions de miniatures, on trouvera, en planches hors texte, un certain nombre de dessins au crayon de Jules Laurens conservés à la bibliothèque de l'École des Beaux-Arts, et qui sont d'une importance considérable pour l'histoire des arts décoratifs en Perse.

Cl. Huart.

Collection Henri Moser-Charlottenfels. *Armes et armures orientales.* — Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1912; 44 planches in-folio dans un cartonnage, plus un frontispice en couleurs et une préface.

L'auteur d'*A travers l'Asie centrale* se repose de ses randonnées dans les steppes en contemplant, des fenêtres de son château de Charlottenfels, la chute du Rhin à Schaffhouse. La précieuse collection d'armes qu'il a formée à une époque où le goût du bibelot oriental était loin d'atteindre le degré de développement qu'il a pris aujourd'hui, est mise à la portée du public au moyen de la splendide publication que nous avons sous les yeux. Une préface raconte comment, simple lieutenant, M. H. Moser partit en 1868 pour la conquête du Turkestan, en compagnie de Skobeleff, inconnu alors, célèbre depuis. Un des premiers après Vámbéry, il eut l'occasion de visiter Boukhara à une époque où l'on y risquait sa vie; il fut même détenu quelque temps dans les prisons de l'émir. Dans ces temps déjà anciens, il lui arriva parfois d'acquérir de merveilleuses lames de Damas pour une bouteille de vodka.

Cette édition est luxueuse. Trois aquarelles de Scott, reproduites, comme le reste des planches, par l'Imprimerie impériale de Vienne, forment une magnifique introduction aux armures complètes, équipement du cavalier et du cheval, casques, brassards, sabres, poignards droits et courbes, arcs et flèches, fusils et pistolets qui se déroulent le long des quarante tableaux offerts aux yeux de l'amateur archéologue. Une description succincte des planches, où les noms orientaux (arabes, persans, turcs et indiens) sont donnés en transcription, permet de s'y retrouver sans peine; elle est rédigée en français, en anglais ou en allemand, étant publiée en trois éditions.

On nous promet pour plus tard de nous communiquer le résultat des recherches poursuivies par l'auteur sur les armes et en particulier sur les damas, dont la collection ne comprend pas moins de deux cents; un jeune Persan, Mirza Y. Davoud, est actuellement occupé à traduire des manuscrits ayant trait à ce sujet et qui font partie des collections du British Museum. Enfin une épigraphe soigneusement choisie place ce recueil sous l'invocation du doux poète de Chirâz, Sa'dî : «Notre but

est de produire une œuvre qui nous survive.» Ce but est pleinement atteint.

Cl. Huart.

Henri Lammens, S. I., professeur de littérature arabe à l'Institut biblique. *Fâṭima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra.* — Romæ, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912; 1 vol. grand in-8°, viii-170 pages.

Il y a beau temps que l'on ne croit plus que l'islamisme soit une religion née à la pleine lumière de l'histoire. On pouvait le penser quand on avait pour instruments d'étude des résumés relativement modernes; mais depuis que l'on peut consulter les textes des auteurs du iiie siècle de l'hégire, et par leurs citations remonter encore plus haut, les problèmes historiques qui se posent au début du développement de l'islam ont pu être précisés et définis avec une certaine rigueur. Il en est ressorti cette évidence : les documents historiques qui nous ont été transmis ont été travaillés pour répondre à deux tendances diamétralement opposées, d'un côté la constitution d'un *sunnisme* devenu religion officielle, de l'autre côté la défense des prétendus droits de la descendance d'ʿAlî, le *chîʿitisme.* Impossible de parvenir à la vérité dans ce dédale; il a fallu se tourner d'un autre côté. C'est à l'immense littérature des *ḥadîth* que l'on s'est adressé. En effet, les recueils de *ḥadîth,* les *çaḥîḥ,* les *mosnad* et les *sonan* ont été faits pour un but exclusivement juridique; il s'agissait d'appuyer la solution des points de droit sur des traditions du Prophète que l'on s'efforçait de démontrer authentiques; jamais les auteurs n'ont pensé faire œuvre historique, et l'on a ainsi plus de chances de remonter à des traits de la vie du Prophète et de son entourage qui n'ont pas été modifiés pour les besoins de telle ou telle cause.

Le R. P. Lammens, qui a quitté l'Université Saint-Joseph de Beyrouth pour venir enseigner la littérature arabe à Rome, est passé maître dans ce genre de recherches, et le résultat de ses travaux nous fait entrevoir sous un tout autre aspect les premiers temps de l'Empire arabe. Son dernier mémoire est consacré à Fâṭima, et par surcroît aux autres filles du Prophète, qui ne sont pas très intéressantes, n'ayant laissé aucune descendance, tandis que l'on sait l'importance du *nom* de Fâṭima dans le développement du chîʿîtisme.

Grâce au *Mosnad* d'Ibn-Ḥanbal, aux *Ansâb el-achrâf* de Béladhorî, aux *Ṭabaqât* d'Ibn-Saʿd, l'auteur essaie de jeter un peu de lumière sur

la situation de la famille du Prophète, sur la chronologie de l'âge, de la naissance et de la mort des personnages examinés; autant de points obscurs, sur lesquels on n'apporte point de solution, parce qu'on ne peut préciser au milieu des témoignages contradictoires. Cette critique, poussée à l'extrême, aboutit à ceci : tout est douteux, même et surtout le mariage de Mahomet et de Khadîdja. D'un autre côté il est impossible de considérer Mahomet comme un être mythique ou un héros de roman populaire. Il semble bien que le mouvement politique qui a enlevé à l'Empire romain dégénéré ses plus belles provinces et réduit à néant, en une dizaine d'années, le royaume perse des Sassanides que les Romains avaient pu entamer, mais non détruire, ait eu pour point de départ un mouvement religieux dû à l'initiative d'un homme réel, dont on ignore, il est vrai, le nom véritable, mais qui est universellement connu sous le vocable de Moḥammed. C'est là le fait primordial et, croyons-nous, indéniable; mais les détails qui entourent cette figure principale sont vraiment bien estompés et finissent même par s'effacer dans la brume de l'incertitude.

Quelle que soit l'opinion du lecteur, il lira avec un grand intérêt les considérations de l'auteur. J'ai déjà signalé la manière dont le P. Lammens sait rendre la vie aux personnages historiques qu'il met en scène. Toutefois je ferai une réserve : à force de parler de manœuvres tendancieuses, l'auteur est-il bien sûr que son admiration pour Mo'âwiya Ier et l'œuvre de constitution d'un empire arabe ayant Damas pour capitale et soumis à l'autorité des Syriens n'ait pas quelque peu influé sur la manière dont il considère l'œuvre qui s'était opérée à Médine? L'influence des Oméyyades sur le développement de l'islamisme ne peut être comparée à celle des Abbassides, protagonistes de l'organisation du grand Empire, phénomène qui s'est fait sentir jusqu'en Espagne, non par la voie politique qui lui était fermée dans ces contrées lointaines, mais parce que le génie arabe s'y trouvait aussi en contact avec des Aryens néo-latins, neveux linguistiques de ceux des plateaux de l'Iran. Les aristocrates de la Mecque, vainqueurs à Çiffîn, ne doivent pas nous faire oublier les artisans de la première heure. *Victrix causa*... Le P. Lammens ne veut pas être Caton.

Quelques passages appellent des observations. Nous lisons, page 19 : «Nous avons le droit de demander où avaient passé les biens de Ḫadīǧa, l'opulente veuve, convoitée par tous les Qoraišites. Ils auraient dû constituer le partage des filles de la riche *tāǧira*.» Pas du tout; chez les païens, les filles n'héritaient pas, comme c'est encore le cas dans les tribus bédouines du désert de Moab; Mahomet, en attribuant à la fille

la moitié de la part du descendant mâle, avait conscience d'avoir amené un progrès sensible dans le droit coutumier des Arabes. N'objectez pas que la dévolution et le partage auraient dû se faire selon le nouveau droit du Qorân; on sait trop l'impossibilité où s'est trouvée Fâṭima de se faire délivrer les biens laissés par son père; ses descendants ont eu toutes les peines du monde à obtenir l'envoi en possession du territoire de Fadak. Les prescriptions du Qorân n'étaient pas encore entrées dans les mœurs.

P. 29. On ne peut contester la valeur personnelle d''Alî, tout en niant ses talents de général, qui furent en effet complètement nuls; mais où l'auteur a-t-il trouvé qu''Alî, «élevé jusque-là dans l'intérieur bourgeois de Mahomet», n'avait jamais manié un sabre? Tous ces Arabes, citadins ou scénites, étaient des guerriers nés; ils savaient dès l'enfance se servir de l'arc et des flèches; sans maître d'escrime, ils savaient combattre au moins à pied; ils y étaient obligés par leurs fréquents voyages en caravane; pour recruter ses troupes, Abou-Sofyân n'a éprouvé aucune peine.

P. 31. La transcription *'Amrou ibn al 'Âṣi* du nom du grand conquérant de l'Égypte n'est pas adéquate; car si l'on veut translitérer l'*i'râb* de l'arabe classique, il faudra écrire *'Amrou 'bnou 'l-'Âṣi*, et si l'on préfère le squelette consonantique du sémitique commun, on écrira quelque chose comme *'Amr ben el-'Aṣ*.

P. 36. Le portrait d''Alî ne surprendra personne; mais il y manque des traits, car il était chauve, en plus de son gros ventre. Ces deux caractéristiques ont été soigneusement conservées par la tradition des Noçaïrîs, que le P. Lammens a négligé de citer en note, malgré l'appui que ce détail pouvait fournir à sa thèse.

P. 58. Que signifie le surnom d'Abou-Torâb «père de la poussière» donné à 'Alî? L'explication proposée par M. Sarasin, *Das Bild Alis*, p. 34, qui y voit une allusion à l'embonpoint du mari de Fâṭima, est peu plausible; après avoir indiqué en note «l'homme couché», l'auteur, dans ses *Addenda et corrigenda*, p. 141, propose «le dormeur, l'homme endormi», allusion à la somnolence de ce pauvre 'Alî, dénué de tout; quel que soit le sens que l'on doive attribuer à cette expression, c'est certainement une injure à l'origine.

P. 66. «Abou'l-Qāsim et ses disciples se rappelèrent opportunément l'Abyssinie et la Syrie. Ils y avaient vu...» Cet *ils* est impropre, car Mahomet a peut-être voyagé en Syrie, ce n'est pas bien sûr, mais il n'a jamais été en Abyssinie.

P. 69. Mahomet ne peut pas avoir adopté pour ses vêtements le rouge

qu'il avait déclaré auparavant être la couleur favorite de Satan; il faut absolument que le *hadith* sur lequel repose la seconde affirmation, et qui provient du *Mokhtalif el-ḥadith* d'Ibn-Qotéïba, soit controuvé.

P. 70. ارجوان, mot d'origine persane, désigne la fleur de l'Arbre de Judée (*Cercis siliquastrum*), en belles grappes violettes, d'où le nom donné à la couleur pourpre. Les dictionnaires arabes sont insuffisants sur ce point.

P. 76. Les étoffes à images signalées à Médine sont ou coptes (art byzantin d'Égypte) ou sassanides, ou peut-être même des deux provenances. — Dans la note 6, la phrase «il se lave les bras jusqu'au coude حتى بلغ ابطه» pourrait faire croire que les mots en arabe correspondent aux trois derniers mots du français; ce serait une erreur; l'auteur a suivi sa pensée en arabe sans donner la traduction du dernier membre de phrase ; il faut, en conséquence, ajouter : «jusqu'à ce qu'il atteignît son aisselle».

P. 87. «Quand le Prophète tombe malade...ses femmes se frottent les yeux rouges de larmes; revenu à la santé, ils le prennent à la gorge.» *Ils* est mis par inadvertance; il faut lire *elles*.

P. 129. La note 6 nous apprend que le khalife 'Omar a été tué par un coq; il est évident que l'appel de note est mal placé et se réfère à un autre endroit; en effet, en se reportant au texte du *Kitâb el-ḥayawân* de Djâḥizh, t. I, p. 189, on voit que c'est 'Abdallah, fils du khalife 'Othmân et petit-fils du prophète, qui a été tué par un coq à coups de bec dans les yeux. Or il n'est pas question de ce personnage dans la page susvisée : les fiches de l'auteur se sont embrouillées. Il n'est pas probable qu'il soit fait allusion à un rêve de ce même khalife dont il est parlé dans Damîrî, *Ḥayât el-ḥaïwân*, t. I, p. 430.

Fâṭima, à laquelle la tradition réservait une renommée si glorieuse, a été, on ne sait pourquoi, tenue à l'écart par son père, qui ne pouvait supporter ses incessantes querelles avec 'Alî. Le mérite du P. Lammens est d'avoir, par une critique scrupuleuse, mis en lumière le portrait véritable de la fille du Prophète. D'ailleurs Mahomet sort grandi de cette épreuve; quand on sent du doigt les difficultés incessantes auxquelles il était en butte, et auxquelles venaient s'ajouter des ennuis de famille de toute nature, on ne peut qu'admirer un caractère aussi fortement trempé. L'historien s'attaquera, je pense, quelque jour au Prophète lui-même, après avoir circonscrit le terrain par ses travaux d'approche: il en sortira quelque chose d'inattendu, et d'étonnant en même temps. Les fiches sont peut-être déjà toutes prêtes; il ne reste qu'à les mettre en

œuvre : souhaitons que les fonctions actuelles du P. Lammens ne l'empêchent pas de couronner son immense labeur en nous donnant une étude définitive sur le puissant créateur de la religion musulmane.

Cl. HUART.

Dinesh Candra SEN. *HISTORY OF BENGALI LANGUAGE AND LITERATURE;* a series of lectures delivered as Reader to the Calcutta University. — Calcutta, 1911; in-8, XIII-1030 pages, ill.

Jusqu'ici, on n'avait, dans une langue européenne, d'autre tableau d'ensemble de la littérature bengalie que celui de M. Romesh Candra Dutt (*The literature of Bengal*, 2ᵉ éd., 1895). L'ouvrage de M. Sen ne fait pas oublier celui de M. Dutt, substantiel et élégant comme toutes les productions du même auteur; mais il le dépasse en ampleur et en intérêt autant que l'étude d'un peuple et de ses sentiments dépasse la biographie des principaux écrivains et l'analyse de leurs œuvres. Non que l'histoire religieuse et intellectuelle soit absente du livre de M. Dutt : dans l'Inde, on ne saurait la séparer complètement de l'histoire littéraire; mais, consciemment ou non, M. Sen en a fait le sujet principal de son ouvrage. Pour lui, la valeur sentimentale des œuvres et les traditions qu'elles représentent ou qu'elles combattent ont plus d'importance que leur mérite artistique; il craint la belle littérature et s'appesantit sur l'interprétation morale ou mystique des œuvres, et il explique ainsi les vraies raisons de leur popularité. Par là, son livre est unique en son genre, et l'un des plus profonds et des plus attachants parus depuis longtemps, non seulement sur le sujet qu'il prétend traiter, mais sur la pensée indienne. Si l'on songe de plus que la documentation en est d'une extraordinaire richesse, et qu'elle provient pour la plus grande part de lectures ou de découvertes personnelles, on ne peut en parler qu'avec admiration et respect. Au lieu de perdre son temps en vaines critiques sur les côtés extérieurs de l'œuvre ou sur des points accessoires, mieux vaut en donner une brève analyse et montrer la diversité des genres d'intérêt qu'elle suscite.

La littérature bengalie s'ouvre très tôt par des recueils d'adages concernant la vie pratique et la morale courante du paysan, des poésies lyriques concernant l'amour mystique à la mode tantrique : M. Sen en isole des fragments insérés dans des recueils de l'époque vaiṣṇavite; il les reconnaît d'une part à l'obscurité du langage, de l'autre aux idées qui y sont exprimées, contraires à celles du contexte, et d'inspiration bouddhiste. On sait que le bouddhisme a survécu longtemps au Bengale et

qu'on vient d'en retrouver des vestiges encore vivants : dans la littérature aussi, le Bouddha a subsisté en se métamorphosant. Après Dharmaṭhākur, c'est Çiva qui lui succède. Comme lui vainqueur d'un pouvoir mauvais et sauveur du monde, absorbé dans une extase qui rappelle l'extinction bouddhique, Çiva apporte cependant un élément nouveau : il n'a pas déserté sa maison, c'est un dieu essentiellement conjugal; les poésies populaires de l'époque le présentent comme un paysan attaché à sa famille et au travail des champs.

Telles sont les premières œuvres en langue vulgaire; c'est aux musulmans que le bengali doit d'être devenu une langue littéraire. La tradition brahmanique s'appuyait sur le sanskrit; mais les nouveaux maîtres venus de l'étranger éprouvèrent d'abord le besoin d'entrer en contact direct avec les populations qu'ils avaient assujetties; et une fois familiarisés avec la langue vulgaire, ils demandèrent à connaître en cette langue les productions tant vantées de la littérature sanskrite : c'est pour Nasirā Chāh, au début du XIVe siècle, qu'on traduisit d'abord le Mahābhārata en bengali; au même souverain, Vidyāpati dédie l'un de ses poèmes originaux. Ainsi firent les autres princes musulmans et, à leur exemple, les râjas hindous.

Dès lors, les œuvres fondamentales du brahmanisme devinrent propriété commune; la plus populaire de toutes est le Rāmāyaṇa de Krittibās (XVe siècle) : encore aujourd'hui, on vend par an presque cent mille exemplaires de ce texte, ou plutôt d'un texte rajeuni qui passe sous son nom, car, pas plus de nos jours qu'à l'époque ancienne, les poèmes épiques n'ont été à l'abri des remaniements. Ce n'est pas seulement la langue qui a été rajeunie : l'esprit aussi en a été modifié. Car les musulmans ont aussi apporté à la conscience hindoue, selon M. Sen, la notion d'un dieu personnel, et conséquemment celle de contacts avec la divinité par d'autres moyens que l'œuvre pie. L'élément mystique s'est donc introduit dans le vieux Rāmāyaṇa, et c'est à ce prix qu'il a conservé sa popularité; c'est pourquoi M. Sen se console de ces interpolations et regrette à peine la disparition de l'original «dont la forme archaïque n'aurait qu'un intérêt philologique». Le Mahābhārata a aussi subi des altérations; celui de Kāçīrām Dās (XVIIe siècle), qui en est la version la plus populaire, contient des épisodes inconnus au modèle sanskrit : tel le refus fait par Bibhīṣaṇa, roi de Ceylan, de faire hommage à personne autre qu'à Kṛṣṇa, incarnation divine; il ne faut rien moins qu'un miracle provoqué par Kṛṣṇa lui-même pour obtenir de son dévot le même hommage à l'égard de Yudhiṣṭhira, qui d'ailleurs le mérite par sa piété. Kṛṣṇa, qui est le centre de ce nouvel épisode, est aussi le héros le

plus intéressant pour les traducteurs du Bhāgavata : c'est le dixième livre de ce purāṇa qu'on transporte le plus souvent en langue vulgaire. Deux poètes lyriques de premier ordre chantent les amours de Kṛṣṇa avec Rādhā, déjà célébrées au Bengale même, mais en sanskrit, par Jayadeva (xiiᵉ siècle); ce sont : Caṇḍīdās (fin du xivᵉ siècle), le brahmane déchu de sa caste pour avoir aimé une blanchisseuse, et Vidyāpati, le protégé du roi de Mithila. M. Sen met en relief le symbole perpétuel qui fait la vie de leur poésie : simples et coulantes jusqu'à la monotonie chez le premier, nobles et brillantes jusqu'à l'artifice chez le second, leurs œuvres ont un caractère commun : les amours de Kṛṣṇa et Rādhā y représentent, au moins pour qui les récite, l'union de l'âme et de la divinité. D'ailleurs, dans l'Inde, le matériel et le mystique se pénètrent constamment : plus tard, Caitanya tombait en extase devant le ciel bleu qui lui rappelait le teint de Kṛṣṇa; et M. Sen lui-même raconte son entrevue avec un vieillard illettré chantant dans la nuit noire Rādhā impatiente de rejoindre Kṛṣṇa au jardin, et fondant en larmes : car, pour lui, la chanson décrivait Dieu prêt à secourir le pécheur s'il voulait abandonner le monde.

Aux purāṇas, les poètes bengalis empruntent encore d'autres épisodes. Telle la touchante histoire de Hariçcandra, tirée du Mārkaṇḍeya. Telle aussi, et tirée du même ouvrage, la victoire de Caṇḍī sur le démon Mahiṣāsura, célébrée annuellement à la *durgāpūjā* et traduite plusieurs fois depuis le xviᵉ siècle. La popularité de cette histoire tient à ce que Caṇḍī est une divinité féminine, et à ce titre chère aux Bengalis; les cycles de Manasā devī et de Çītalā sont d'autres exemples du même sentiment. Dans la littérature civaïte, et notamment dans le Çivāyana de Rāmeçvar (vers 1750), c'est Umā qui joue le premier rôle : la fille du roi Himavat, mariée à Çiva, vieux mendiant ivrogne et indifférent au monde, est un modèle de patience, de dévouement conjugal, d'amour maternel ; en elle, les villageoises se reconnaissent elles-mêmes, et elles ne se lassent pas de la chanter. La divinité personnelle féminine, la mère protectrice, est la caractéristique de la littérature çākta; on ne peut ici que renvoyer aux pages si attrayantes où M. Sen analyse les épisodes les plus nobles et les plus dramatiques de cette littérature (p. 255-380).

On voit comme dans cette littérature adaptée des œuvres brahmaniques, l'orthodoxie hindoue tient peu de place. En réalité, cette littérature reflète, plus que la tradition sanskrite, les idées mises en circulation par la révolution religieuse de Caitanya (1486-1534). M. Sen nous donne un long et attachant exposé de cet événement capital dans l'histoire moderne du Bengale. Il raconte d'abord la vie de «l'homme-dieu

négateur de la caste » : son enfance indisciplinée et les tours qu'il joua aux brahmanes, son entrée tardive à l'école, malgré l'opposition de sa mère qui prévoyait que le trop d'instruction détachait du monde; les succès qu'il remporte même sur ses maîtres. Jeune homme, il conserve le même caractère ardent et malicieux à la fois; il défait dans une joute littéraire le célèbre pandit cachemirien Keçava et consacre ainsi la réputation de l'école de logique de Navadvīpa; en même temps, il poursuit de ses sarcasmes ses compatriotes, ses maîtres même, et jusqu'au saint Īçvarapuri, qu'il devait prendre pour guru après sa conversion. Celle ci se produit après la mort de sa femme; on le voit à Gaya porter les fardeaux et blanchir le linge des pauvres gens pour l'amour de Kṛṣṇa; il proclame la supériorité de la foi sur l'orthodoxie brahmanique, et à vingt-neuf ans, quittant son pays et ses premiers disciples, il va évangéliser l'Orissa, l'Inde du Sud, le Dekhan. Revenu à Puri en 1511, il y reste jusqu'à la fin de ses jours menant la vie du sannyāsi.

La vie de Caitanya forme l'objet de nombreuses biographies; d'abord les notes de son disciple Govinda le forgeron; puis, plus tard, des ouvrages plus longs où sont racontées. en même temps que la vie du maître, celles de ses premiers disciples; la part de la philosophie et surtout du lyrisme y devient aussi plus considérable. Dans le Caitanya-Bhāgabata de Vṛndāvan Dās (XVIe siècle), Caitanya est identifié à Viṣṇu ou plutôt à Kṛṣṇa qu'il avait adoré. Et en effet la légende de Kṛṣṇa et Rādhā prend un regain de popularité, grâce à son sens symbolique : dans Rādhā, vouée aux tourments de la passion non satisfaite, et soutenue seulement par l'amour du dieu, le Vaiṣṇava reconnaît Caitanya : lorsque les *pada* de Govinda Dās (vers 1600) et des autres poètes lyriques décrivent les extases de Rādhā à la vue des nuages bleus ou de la fleur *kadamba*, ils font penser aussi aux extases de Caitanya. Cette tendance se marque à certaines altérations subies par les thèmes anciens; chez Jayadeva, Rādhā court à un rendez-vous nocturne, vêtue d'une robe noire et les mains et les pieds dégarnis de bracelets; chez les poètes vaiṣṇavas au contraire, elle ne craint pas d'être vue ou entendue : ses bracelets résonnent, et un cortège de fête l'accompagne, remplissant l'air du bruit des instruments, les mêmes instruments qui caractérisent le *saṃkīrtan*. La révolution de Caitanya marque ainsi son empreinte, on l'a déjà vu, sur toutes les traditions antérieures; et c'est pourquoi les anciens textes ont disparu sous leur forme primitive. La langue littéraire aussi prend un nouvel aspect : désormais les poètes n'ont plus, pour employer le bengali, à alléguer une apparition et un ordre divin; le parler vulgaire est devenu celui de la poésie sacrée elle-même; c'est

d'ailleurs sous un aspect légèrement transformé; dans la *Brajabali,* le bengali s'imprègne d'éléments empruntés à la langue du pays de Kṛṣṇa, où plusieurs poètes ont été résider; ce mélange linguistique comporte d'ailleurs des conséquences importantes pour la diffusion de la réforme religieuse, car la *Brajabali,* grâce à ses éléments hindi, est plus intelligible dans une grande partie de l'Inde que le bengali pur. La révolution religieuse, sociale et littéraire s'accompagne enfin d'une révolution musicale qui apporte plus de liberté et de vivacité dans l'expression; il semble en particulier que l'introduction du solo chanté sans accompagnement aux passages les plus importants date de cette époque.

Toute la littérature passée en revue jusqu'ici est, selon l'expression de M. Sen, un cadeau des basses classes aux hautes classes. C'est au village que les œuvres se sont écrites et conservées; c'est dans les campagnes que des explorateurs zélés comme M. Sen retrouvent ces œuvres, et qu'on entend non seulement les *yātrā* ou les contes, mais les œuvres classiques et les morceaux les plus beaux de la lyrique bengalie; telles les œuvres de Rām Prasād Sen (XVIII[e] siècle); ou cette simple strophe recueillie par M. Sen de la bouche d'un batelier, et qui est l'un des passages les plus profonds et les plus émouvants consignés dans son livre, pourtant si fertile en belles citations (p. 710).

Mais tandis que le village conservait la tradition idéaliste et mystique, la cour des roitelets, vouée à la recherche des biens mondains, devint au XVIII[e] siècle le centre d'une nouvelle littérature. A Nadia, dans la patrie même de Caitanya, le rājā Kṛṣṇa Candra, politique réaliste, cultive aussi les arts : il discute avec les premiers logiciens, il improvise des vers sanskrits, il protège la poésie bengalie· mais il s'agit là d'une littérature de cour, subissant l'influence du sanskrit et du persan; le culte de la forme et les sujets romanesques la caractérisent. D'abord le musulman Alaol adapte la Padmāvatī hindie de Mir Muhammad; puis les aventures de la princesse Vidyā et du prince Sundara, racontées dans le Bhaviṣyapurāṇa sont traitées par de nombreux poètes, que Bhārata Candra surpasse tous par sa maîtrise dans son Annadāmaṅgal. Dans cette poésie, destinée à être lue et non chantée, la subtilité dans le choix des vocables, et les raffinements de la sonorité — allitérations, rimes riches — deviennent la préoccupation dominante; l'inspiration fait place à la préciosité.

L'arrivée des Européens inaugure une nouvelle période. L'influence portugaise ne se marque guère que par des emprunts de vocabulaire dans la langue commune; et Antony de Chandernagor est le seul Européen qui se soit fait un nom avant les Anglais : encore était-il plus qu'à moitié hindouisé, et cultivait-il le genre particulièrement vulgaire de la

satire. L'annexion anglaise, au contraire, comme jadis la conquête musulmane, détermine un grand mouvement d'idées. M. Sen montre comment les administrateurs et les missionnaires s'accordèrent dans le dessein, inconnu des plus grands empereurs musulmans, d'améliorer la condition des Hindous et de développer chez eux ce qu'ils considéraient comme un progrès intellectuel et un relèvement moral. L'événement capital est l'introduction de l'imprimerie; c'est Wilkins, le premier traducteur de la Bhagavadgītā, qui grava de ses propres mains les premiers caractères bengalis et dressa la première équipe d'imprimeurs indigènes : on imprima d'abord la grammaire bengalie de Halhed (1775), puis des textes législatifs (1785); plus tard, Carey se fit non seulement philologue, mais écrivain : il imprima, outre sa grammaire et son dictionnaire, des contes, des dialogues, et surtout sa traduction de la Bible (1803). La prose bengalie était fondée : car, si on trouve plus anciennement quelques passages de prose dans des traités techniques, ces œuvres n'offraient aucun caractère littéraire; d'autre part, les passages de prose mélangés aux poésies des *kathā* étaient chantés comme le reste. Sous l'influence des Européens et des pandits du Fort William College dressés par eux, les œuvres en prose se multiplient; passant d'abord sans transition de la noblesse pédante à la simplicité triviale, la prose s'affine progressivement, et apparaît enfin dans sa perfection avec l'œuvre de Rām Mohan Roy (1774-1833).

C'est sur le tableau de la vie et de l'œuvre sociale et littéraire du Caitanya moderne que se clôt le livre de M. Sen. On a vu par l'analyse qui précède quelles en sont la richesse et la variété; encore a-t-il fallu laisser de côté nombre de développements importants. Ainsi le langage forme la matière de plusieurs chapitres supplémentaires, amorce déjà considérable d'une histoire du bengali; de même l'on pourrait en rapprochant des descriptions données çà et là (voir par exemple p. 163 et suiv., 255, 580 et suiv., 698) tracer un tableau des diverses confréries de bardes qui popularisent les œuvres littéraires : en montrant en particulier (p. 165 et suiv.) la relation normale qui s'établit chez eux entre les textes traditionnels et la fantaisie individuelle du récitant, M. Sen donne une contribution fort utile à une théorie générale du «poème populaire». Mais il faut se borner; signalons seulement en finissant que M. Sen imprime en ce moment même un très gros recueil de morceaux choisis de la littérature bengalie.

A la préparation de ces deux ouvrages, M. Sen a dépensé un effort énorme qui lui a coûté la santé. Il n'a guère comme récompense que le sentiment d'avoir bien mérité de son pays. Puisse le légitime succès de

son œuvre encourager au Bengale un écrivain désireux de reprendre l'histoire au point où M. Sen la laisse : fertile jusqu'à aujourd'hui en grands noms et en belles œuvres, la littérature contemporaine du Bengale mérite un livre à elle toute seule. Puisse-t-il surtout provoquer l'émulation en d'autres parties de l'Inde : s'il s'y trouvait des chercheurs pour tracer de leurs littératures respectives un tableau comparable à celui que M. Sen a donné de la littérature bengalie, ce serait pour lui la plus belle récompense et la mieux méritée.

Jules Bloch.

J. Mourier. *L'Art au Caucase*, 3e édition. — Bruxelles, Ch. Bulens, 1912; in-8° raisin, 400 pages de texte, 700 gravures. Prix : 30 francs.

Il y a cinq ans à peine que le baron J. Mourier publia la deuxième édition de cet intéressant ouvrage[1], et voici que l'infatigable auteur met au jour une nouvelle édition plus complète, plus détaillée et plus riche en gravures, en cartes, en plans, etc., édition tirée sur papier couché.

L'ouvrage entier est divisé en deux parties. Première partie : *Art religieux* (architecture, sculpture, orfèvrerie, émaux, peintures, manuscrits, broderies). Seconde partie : *Arts industriels* (poterie et verrerie, orfèvrerie et nielles, émaillerie, bijouterie et glyptique, costume, armes, habitation et mobilier, tapis, tissus et étoffes, bronzes). L'ensemble forme un manuel complet et exact de l'art géorgien et de l'art arménien. Cet ouvrage mérite d'attirer l'attention des savants, car ils y trouveront, à côté des arts industriels, l'histoire de telle époque géorgienne ou arménienne: à côté de l'art religieux, la topographie d'un coin obscur du Caucase, ou bien l'ethnographie d'une race ou d'un peuple peu connus jusqu'à présent.

Félicitons donc le courageux auteur, et puisse un succès bien mérité l'encourager dans l'entreprise de sa tâche ardue et nous valoir à l'avenir d'autres œuvres aussi intéressantes et aussi instructives que *L'Art au Caucase*.

K. J. Basmadjian.

[1] Voir ma bibliographie dans le *J. As.*, mai-juin 1908, p. 529-530.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

RÉCENTES PUBLICATIONS ARAMÉENNES[1].

Mme Lewis vient d'éditer et de traduire deux récits en dialecte palestinien[2], qui forment l'écriture inférieure d'un manuscrit palimpseste acheté par elle en Égypte, en 1906. On a récrit par-dessus, vers le xe siècle, un texte arabe-chrétien.

Il manquait deux feuilles à ce manuscrit : la première du récit sur les quarante martyrs tués au mont Sinaï et une autre vers le milieu de l'histoire d'Eulogius le carrier. Cette dernière feuille avait été éditée par M. Schulthess, *Z. D. M. G.*, t. LVI (1902), p. 258-261, et identifiée par M. Guidi, *ibid.*, t. LVII (1903), p. 196; elle a été reproduite par Mme Lewis. Quant à la première feuille de l'histoire des quarante martyrs, Mme Lewis a renoncé à la trouver et l'a remplacée par un résumé fait sur le texte grec.

Il est étrange que M. Schulthess, lorsqu'il revoyait les épreuves de Mme Lewis, ne se soit pas aperçu qu'il avait encore édité ce feuillet manquant, à côté du feuillet d'Eulogius, *ibid.*, t. LVI, p. 257-258. Il est vrai qu'il a pris le recto pour le verso et réciproquement, c'est sans doute ce qui l'a empêché de faire l'identification. Il faut donc commencer par le prétendu verso qui porte le titre : [ܥܒ]ܕ̈ܘܗܝ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܕܐܬܩ[ܛܠ]ܘ ܒܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ [ܘܒܪ]ܐܝܬܘ: ܒܝܘܡܝ ܕܦܛܪܘܣ ܦܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܕܝܢܬܐ « Vies des saints Pères qui ont été tués sur le mont Sinaï et à Rhaithou, aux jours de Pierre, pape de la ville d'Alexandrie. »

Les textes grec et copte de l'histoire d'Eulogius le carrier ont été édités par MM. Clugnet et Guidi dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900-1901.

(1) Nous signalons dans cette chronique quelques ouvrages, presque tous araméens, qui ont été adressés à la Bibliothèque de la Société asiatique.

(2) Agnes Smith Lewis, *The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios*, from a Palestinian Syriac and Arabic palimpsest, Cambridge, 1912, in-4°, xi-53-83 pages, 7 sh. 6 net (*Horae semiticae*, IX).

sous le titre : *Vie (et récits) de l'abbé Daniel*. Le tirage à part, Paris, 1901, porte le titre de *Bibliothèque hagiographique grecque* (grec seul) et de *Bibliothèque hagiographique orientale* (grec, syriaque et copte). Le syriaque palestinien ne provient pas du copte, mais d'un texte grec un peu différent de celui qui est édité. Il est possible qu'il en soit de même pour l'histoire des quarante martyrs dont on ne possède plus, croyons-nous, le texte copte.

M[me] Lewis édite encore dans le même volume, en syro-palestinien, un fragment de l'histoire d'Anastasie la patricienne, dont MM. Clugnet et Nau avaient édité, *loc. cit.*, le texte grec et la version syriaque. Le syro-palestinien n'a rien à voir avec le syriaque. On peut donc croire encore que tous les manuscrits qui nous restent en ce dialecte contiennent des traductions, faites directement sur le grec, à l'usage de communautés melkites de langue syriaque. Il importerait de savoir si ces traductions n'ont pas été faites après Chalcédoine pour détacher une fraction syrienne de l'église jacobite et la rattacher à l'église melkite ou chalcédonienne. Le syro-palestinien, après le XII[e] siècle, a été supplanté par l'arabe, et les néo-melkites, comme l'a écrit M. Pognon, ont été parfois jusqu'à brûler leurs manuscrits syriaques pour ne pas laisser dire que leurs ancêtres avaient parlé cette langue.

L'ouvrage de M[me] Lewis est complété par un glossaire des mots syro-palestiniens non encore signalés.

— M[me] Gibson, sœur de M[me] Lewis, nous a rendu un important ouvrage de la littérature syriaque, lorsqu'elle a édité et traduit le commentaire sur le Nouveau Testament écrit par Isho'dad, au IX[e] siècle[1].

Isho'dad (Išou'dad, Jésudad), né à Merv (Russie transcaspienne), était évêque nestorien de Ḥadatha (Assyrie) avant l'an 854. On sait en effet qu'en cette année (1165 des Grecs), plusieurs évêques l'avaient choisi comme patriarche, à cause de sa science, de son esprit et de sa bonne tenue. L'une des raisons qui avaient décidé plusieurs évêques à choisir Jésudad était sans doute sa science d'exégète, car il nous reste de lui des commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament.

Le commentaire sur l'Ancien Testament, dont il existe au moins un

[1] M. D. Gibson, *The commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha*, Cambridge, 1911, in-4°, t. I, traduction anglaise, XXXVIII-290 pages, 6 sh. net; t. II, Matthieu et Marc (texte syriaque), 238 pages, 10 sh. 6 net; t. III, Luc et Jean (texte syriaque), 230 pages, 10 sh. 6 net; avec une introduction, de M. J. Rendel Harris (*Horae Semiticae*, n[os] V, VI, VII).

manuscrit dans la bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, n'est pas encore édité; M. A. Baumstark vient de le faire connaître dans l'*Oriens christianus*, nouvelle série, t. I, Leipzig, 1911, p. 1-19 : *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Peutateucherklärung Išo'dads von Merv*. Le commentaire sur les Évangiles, conservé dans plusieurs manuscrits, avait déjà été signalé, mais il était resté inédit.

Mme Gibson a donné son édition d'après un manuscrit de Cambridge (n° 1973) de l'an 1687; un second de M. D. Margoliouth (le meilleur) et un troisième, copié en Orient pour M. Rendel Harris. Elle a donné, en *fac-similé*, une page de chacun des deux premiers manuscrits. Elle a ajouté en marge les renvois à l'Écriture et aux principales sources utilisées par l'auteur; elle a relevé en particulier les coïncidences avec les anciens évangéliaires syriens (Cureton et Sinaï) et avec le commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de saint Jean, p. XXXIII-XXXVIII. Dans le texte, les titres, les finales et les noms des auteurs cités sont imprimés en caractères rouges.

L'importance des commentaires de Jésudad tient aux sources utilisées par lui et perdues en grande partie aujourd'hui, et à l'usage que les critiques postérieurs ont fait de ses œuvres. Il a été pillé surtout par Denys Bar Ṣalibi [1]. Ce dernier a composé de très savants commentaires sur toute la Bible, mais la publication de Mme Gibson lui sera en somme nuisible, car elle montrera combien peu il est original. M. Rendel Harris a cru pouvoir écrire que Denys Bar Ṣalibi = Isho'dad + Bar Képha (p. XXXI).

— M. J. DAHLMANN [2] s'attache à montrer l'accord possible entre les actes apocryphes de saint Thomas et l'histoire de l'Inde (commerce, monnaies, monuments, dynastie). C'est un long et documenté commentaire de l'article du *Journal asiatique*, IXe série, t. IX (1897), p. 27-42, où M. Sylvain Lévi a développé le même thème. Pour M. Dahlmann, Mazdai (= Bazodéo) n'est pas contemporain de saint Thomas, mais de l'époque où l'on a transporté le corps de saint Thomas à Édesse, et l'auteur de la légende a confondu les deux époques.

(1) Les commentaires de cet auteur sur les Évangiles et sur les épîtres catholiques, les Actes et l'Apocalypse, ont été édités et traduits en latin par I. Sedlaček et J.-B. Chabot, in-8°, Paris, 1906, 1910; 16 fr. 50 et 12 francs.

(2) Joseph DAHLMANN, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1912, in-8°, 174 pages, 3 M.

— M. J. Labourt a traduit en français les odes de Salomon et M. P. Batiffol a ajouté une savante introduction[1]. Ce travail, qui a paru dans la *Revue biblique*, prend parti contre les auteurs qui font des *odes* un ouvrage juif (avec interpolations chrétiennes) ou même un ouvrage judéo-chrétien. M. Batiffol tient pour l'attribution fictive mais voulue à Salomon, par un auteur appartenant à l'hérésie docète. Si l'on suivait M. Romaine Newbold, *Journal of Biblical Literature*, t. XXX, ii, 1911, p. 161-204, on attribuerait les odes de Salomon sinon à Bardesane, du moins à son école, parce qu'on y trouve non seulement le docétisme (on rattache Bardesane à Valentin), mais encore la phraséologie de cette école à laquelle on attribue déjà les actes de Thomas. M. Burkitt a signalé un second manuscrit des odes (Brit. Mus., add. 14538, fol. 149-152) qui provient de Scété, et il en profite pour rattacher les odes à l'Égypte. Mais la question reste douteuse, car le manuscrit syriaque de Scété renferme des œuvres astronomiques de Sévère Sébokt, supérieur de Qennešré, sur l'Euphrate, et a donc chance de provenir de ce monastère. C'est encore à Qennešré qu'on vient de trouver un fragment d'une nouvelle traduction syriaque d'un psaume de Salomon, *Ps.* iii, 1-6; cf. E. W. Brooks, *Hymns of Severus*, dans *Patrol. or.*, t. VII, p. 726, note 2 et *errata*. On peut donc encore croire que les écrits pseudo-salomoniens (odes et psaumes) sont une production syrienne où le grec a bientôt été traduit en syriaque.

— M. Nöldeke vient de donner la traduction intégrale d'une introduction aux fables du Kalila et Dimna qui n'avait pas encore été traduite en entier[2]. Rappelons que l'original hindou de ces fables a été traduit en pehlvi sous le roi Chosrau Ier (531-579), par le médecin persan Burzôé. et, sur cette version pehlvi, ont été faites l'ancienne version syriaque (cf. *supra*, Xe série, t. XVII, 1911, p. 549-552) et la version arabe. Cette dernière, qui est l'œuvre d'Ibn Moqaffa', mort en 142 de l'hégire (759-760), est seule à traduire un prologue, œuvre personnelle de Burzôé. Ce prologue présente une lacune dans l'édition de S. de Sacy; il a été édité depuis en entier, mais n'était pas encore traduit en langue occidentale. M. Nöldeke a fait précéder sa traduction de notes intéressantes sur les

(1) J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, traduction française et introduction historique, Paris, Lecoffre, 1911, in-8°, viii-123 pages, 4 francs.

(2) Th. Nöldeke, *Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalila wa-Dimna*, Strasbourg, Trübner, 1912, in-8°, 27 pages.

versions et les éditions du Kalila et Dimna; il fait remarquer d'ailleurs que l'introduction de Burzôé a pu être remaniée et interpolée par Ibn Moqaffa'.

— M. Moberg vient de donner, après un court prologue, la traduction des traités I à III de la grande grammaire de Bar Hébraeus [1], éditée en autographie en 1872 par M. l'abbé Paulin Martin d'après un manuscrit; il ajoute ensuite les variantes des nombreux manuscrits qu'il a consultés (393-436); il termine (163-182) par la table des citations. Il a déjà édité, en 1907, l'introduction (I-XLIV) et la traduction du quatrième traité (1-162) avec des appendices.

— La revue semestrielle *Oriens christianus*, qui était éditée par le collège allemand du *Campo Santo* à Rome (t. I à VIII), est subventionnée maintenant par la puissante *Gœrres Gesellschaft* qui entend, par cette mesure et par d'autres analogues (bourses de voyage), favoriser les études orientales. Le Dr Baumstark qui avait inauguré avec tant d'éclat la première série est redevenu le directeur de la seconde. Nous croyons bon d'indiquer les principaux sujets traités dans les derniers numéros, (t. VIII, 1re série, et t. I et II, 2e série) [2].

M. Vandenhoff (VIII, 389-452) a traduit un hymne de Georges Warda sur l'enfance du Sauveur et la version néo-syriaque de la même pièce faite vers le milieu du XVIIe siècle par Jausip bar Gemaldin ou Gemdani. Il a traduit ensuite deux autres pièces en néo-syriaque (Fellihi), écrites par le prêtre Joseph de Telkêf, fils du prêtre Gemaldin, sur l'incarnation et sur les chapitres VI et VII de saint Matthieu. Les textes traduits ici sont contenus dans les manuscrits de Berlin Sachau 188, fol. 6, et Sachau 223, fol. 113, 2 et 16.

M. Baumstark a étudié les citations grecques et hébraïques dans le commentaire syriaque du Pentateuque écrit par Išo'dad de Merv (I, 1-19) [cf. *supra* l'édition, par Mme Lewis, du commentaire de cet auteur sur le Nouveau Testament]. Le même auteur a édité deux cantiques syriaques (Sougitha) d'après le manuscrit de Jérusalem, n° 31 du patriarcat grec (I, 193-203). Ce genre de cantiques, sous forme dialoguée, est formé de strophes de quatre ou de six vers qui sont assujettis à la

(1) Axel Moberg, *Buch der Strahlen, die Grössere Grammatik des Bar Hebraeus*, Leipzig, Harrassowitz, 1913, in-8°, 19 + 436 + 163 à 182 pages.

(2) *Oriens Christianus*, *Römische Halbjahrhefte fur die Kunde des Christlichen Orients*, Leipzig, Harrassowitz, 20 M., gr. in-8°, 1re série, t. VIII, 472 pages; 2e série, t. I (1911), 400 pages, et t. II, fasc. 1 (1912), 204 pages.

mesure et à la rime. On le trouve chez les Syriens dès saint Ephrem (IVe siècle). M. Baumstark a encore décrit les manuscrits syriaques du couvent jacobite de Saint-Marc à Jérusalem (I, 103-115, 286-314; II, 120-136). Le village de ܐܪܡܢܙ (II, 126, l. 13) est sans doute ܐܪܡܢܙ, près d'Apamée, où se trouvait le monastère de Beit-Maron; cf. W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the Brit. Mus.*, Londres, 1872, p. 945. Notre copie du manuscrit de Londres add. 12155 portait ܐܪܡܢܙ en tête (fol. 164) et ܐܪܡܙ à la fin (fol. 169). Nous avions donc traduit «Armenaz ou Armaz», *Bulletin de l'association Saint-Louis des Maronites*, nos 97 et 98, Paris, 1903, p. 345, 367, 381; la véritable forme semble être Armenaz. M. Baumstark a encore assumé la pénible tâche de signaler dans un bulletin périodique toutes les publications relatives à l'Orient chrétien. Signalons encore quelques éditions arabes données par l'*Oriens christianus :* le Nomocanon de Michel de Malig, texte carshouni et traduction allemande (VIII, 110-229, *fin*); un texte arabe (ms. Vat. syr. 134, fol. 84) avec traduction latine sur les fêtes et les jeûnes des Syriens (VIII, 238-276); des canons bibliques et disciplinaires tirés du même manuscrit, fol. 96-97, 47, 83 (VIII, 453-465), avec des études sur un ouvrage jusque-là inconnu d'Eutychius d'Alexandrie (I, 227-244; II, 136-137) et sur une vie apocryphe du Christ accompagnée de dessins, de l'an 1299 (Ms. Med. Pal., XXXII) [I, 249-271]. Les poésies coptes du Xe siècle éditées et traduites en allemand (VIII, 1-109) tiennent à la fois de l'octoechus et des cantiques (Sougitha) syriaques; les Théotokies coptes et le Weddasé Maryam éthiopien proviennent d'ailleurs peut-être, sinon quant au fond, du moins quant à la forme, de poèmes syriaques (I, 215-226). M. Heer édite (*ibid.*, II, 35-47) quatre feuillets bilingues sur parchemin, grec et copte sahidique, contenant en grec Luc, XXIV, 3-12; Marc, XVI, 2-20; Luc, XXIV, 36; et en copte Luc, XXIV, 1-12; Marc, XVI, 2-20. Ce dernier texte permet de combler une lacune dans l'édition récente du N. T. sahidique. Les quatre feuillets sont des fragments d'un kataméros pour la semaine de Pâques. M. Paul Maas édite (*ibid.*, II, 51-63) un cantique grec (kontakion) sur saint Théodore qui est attribué à Romanos. Cette édition est utilisée plus loin (II, 78-106) dans la discussion consacrée par M. Hengstenberg au «combat de saint Théodore avec le dragon». M. P. Ferhat édite et traduit en latin (*ibid.*, I, 28-31) la version arménienne du prologue du commentaire de Julien d'Halicarnasse sur le livre de Job. Il peut montrer ainsi, après M. Usener, que le commentaire de Julien est conservé dans les manuscrits de Paris, *Gr.*, 454, et de Berlin, *Phil.*, 1406, sous le nom d'Origène. Ce texte grec est donc à éditer avec les textes syriaques conservés sous le

nom de Julien, l'adversaire de Sévère d'Antioche. Le même auteur se propose de traduire en latin les liturgies éditées en arménien par Catergian-Dashian, Vienne, 1897. Il débute (*ibid.*, I, 205-214) par une liturgie attribuée à saint Grégoire de Nazianze. Un peu plus loin (*ibid.*, II, 66-77), M. P. Aristaces Vardanian traduit en latin la version arménienne d'une lettre adressée par Jean de Jérusalem (de 574 à 577) au catholique Abas. Jean est partisan du concile de Chalcédoine et les Arméniens ont été entraînés, par le Syrien Abdjésu, dans le schisme de Julien d'Halicarnasse. — Parmi les dissertations, signalons encore celle de M. Baumstark (*ibid.*, I, 32-76) qui place toujours à la fin du IVe siècle (et non du VIe siècle) la *Peregrinatio Ætheriae* (Silviae); et celle de J. Wickert (*ibid.*, VIII, 278-388) sur les sources, le contenu et la signification de la *Panoplia dogmatica* d'Euthymios Zigabenos.

Pour ne pas être incomplet, rappelons que la *Revue de l'Orient chrétien*, ancêtre de l'*Oriens christianus*, continue de donner des éditions et des études relatives aux littératures orientales [1]. Depuis plusieurs années l'existence de la *Revue de l'Orient chrétien* est assurée par Mgr Graffin seul, aidé du désintéressement complet des collaborateurs; voici, à titre de *specimen* les principaux articles parus dans une seule année, t. XVI (1911) : 1° le catalogue des nouveaux manuscrits arabes chrétiens (tables, p. 68-72, par R. Griveau), des manuscrits coptes (p. 85, 155, 239, 368, par L. Delaporte, *à suivre*) et des nouveaux manuscrits syriaques (p. 271-323, par F. Nau) de la Bibliothèque nationale de Paris; 2° les traductions faites par M. S. Grébaut du Qalémentos éthiopien (p. 72, 167, 225, *à suivre*) et d'une homélie d'Eusèbe d'Héraclée (p. 424) avec l'analyse de la compilation éthiopienne des miracles de Notre-Seigneur (p. 255, 356, *à suivre*); 3° la traduction, par M. Brière, de l'histoire, écrite en syriaque, du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832 (p. 115, 249, 346); 4° la traduction d'après le grec ou le latin des lettres de Nestorius à saint Cyrille et à saint Célestin et des douze anathématismes de Cyrille (p. 176-199, par F. Nau); cette traduction a été annotée pour mettre en relief les causes du conflit christologique: 5° le texte arabe et la traduction d'un apocryphe sur la captivité de Babylone (p. 138, *fin*, par P. Dib); 6° le texte arménien et la traduction de l'histoire du Père Elie de Kharpout martyrisé par les musulmans (p. 55, *fin*, par M. K. J. Basmadjian); 7° la traduction de

[1] *Revue de l'Orient chrétien*, 1re série, t. I-X (1896-1905); 2e série, t. XI-XVII (1906-1912). Nous résumons le tome XVI (1911), in-8°, 452 pages, Paris, Picard, 12 francs (étranger, 14 francs).

la version éthiopienne de la *Didascalie des Apôtres* (p. 151, 266, *à suivre*, par J. FRANÇON), etc.

— Dans le *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig, 1909, p. 342-351, M. David W. MYHRMAN reproduit, transcrit, traduit et commente une coupe avec inscription magique, de la collection de Nippour à l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), où elle porte le n° 16081 [1]. C'est le dialecte araméen, influencé par le mandéen, écrit en caractères hébreux. L'inscription est faite pour Gôî, fils d'Aspenaz, pour Maškôî, fille de Sìmôî, sa femme, et pour Ârdôî, son fils; p. 346, l. 11, on pourrait peut-être couper le texte autrement et traduire : «Au nom... d'Abracs (Abraxas) le grand, le conservateur des bons esprits et le destructeur des mauvais esprits. Je vous garde etc.»

Les *Plérophories* de Jean Rufus, écrites en grec peu après 512, sont un recueil de «témoignages» contre le concile de Chalcédoine. Ces témoignages sont des récits, des anecdotes, des visions qui sont heureusement accompagnés de détails topographiques et historiques très précis sur la Palestine et l'Égypte à cette époque. Il n'en reste qu'une version syriaque. Après avoir résumé cet ouvrage (*XIe congrès intern. des Orientalistes*, Paris, 1898, 4e section, p. 99-112) et l'avoir traduit en français (*Revue de l'Orient chrétien*, t. III, 1898), nous avons pu éditer le texte avec la traduction et ajouter en appendice quelques récits grecs et syriaques apparentés [2].

La *Didascalie des douze apôtres*, écrite en grec au IIIe siècle, ne subsiste aussi en entier que dans une version syriaque. C'est le tableau de la constitution de l'Église à cette époque avec excellents conseils et préceptes adressés à tous. Nous avons traduit le syriaque en français (1902), Mme Éd. GIBSON l'a traduit en anglais (1903), M. J. FLEMMING en allemand (1904) et M. F.-X. FUNK en latin (1905). Nous venons de donner une seconde édition de la traduction française augmentée de quelques appendices et d'une table alphabétique des matières [3].

La *Didascalie de Jacob* n'a rien à voir avec la précédente. Elle a été

[1] *An Aramaic incantation text*, in-8°, 10 pages.

[2] Jean Rufus, évêque de Maïouma, *Plérophories*, c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine), gr. in-8°, Paris, Firmin Didot, 208 pages, 12 fr. 35 (*Patr. or.*, VIII, fasc. 1).

[3] *La Didascalie des douze apôtres*, 2e édition revue et augmentée de la traduction de la *Didachè des douze apôtres*, de la *Didascalie de l'apôtre Addaï*, et des *Empêchements de mariage* (pseudo) *apostoliques*, in-8°, XXXII-264 pages, Paris, Lethielleux, 1912, 8 francs.

écrite vers 640, au moment où plusieurs souverains — byzantin, franc, wisigoth — prenaient des mesures pour convertir les Juifs de gré ou de force. Un Juif nouveau converti, nommé Jacob, est censé avoir acquis ensuite la conviction que la religion chrétienne est la nouvelle loi qui doit prendre la place de l'ancienne. Sa «didascalie» est l'ensemble des conférences contradictoires (une dizaine), qu'il a eues avec ses coreligionnaires pour les amener à sa conviction. L'ouvrage a eu une vogue considérable, il en reste des versions slave, arabe, syriaque (fragments), éthiopienne. Après que M. Grébaut a eu édité la version éthiopienne de la première partie (Sargis d'Aberga, *Patr. or.*, III, 556-643), M. N. Bonwetsch a édité le texte grec original (*Doctrina Jacobi*, Berlin, 1910). Nous venons de rééditer la partie du texte grec qui correspond à l'éthiopien déjà paru, avec un essai de classification des versions [1].

— Nos ancêtres, lorsqu'ils éditaient les œuvres d'un auteur, mettaient volontiers sur la couverture *quae exstant omnia;* aujourd'hui de nouvelles découvertes viennent continuellement augmenter le bagage des auteurs disparus. Aux textes de Manès déjà connus que M. Kessler a commencé à compiler (t. I, seul paru, 1889), sont venus se joindre les citations faites par Théodore bar Khouni (éd. Pognon, 1898), les textes découverts en Asie centrale, les citations faites dans la 123e homélie de Sévère d'Antioche (éditées par Mgr Rahmani, *Studia syriaca,* IV, 1909, et par M. Kugener, Bruxelles, 1912), le traité retrouvé dans une traduction chinoise, édité et traduit plus haut par MM. Chavannes et Pelliot (*Journ. as.,* Xe série, t. XVIII, 1911, p. 499) et enfin des réfutations de saint Ephrem (1912). C'est ce dernier ouvrage que nous nous proposons de faire connaître [2].

Saint Ephrem a écrit contre Manès, Marcion et Bardesane cinq discours adressés à Hypatius. Le premier seul était édité. Les quatre autres n'existaient que dans un palimpseste illisible (Brit. Mus., add. 14623). M. C. W. Mitchell, avec l'aide d'un réactif, a déchiffré le palimpseste : il édite donc les quatre derniers discours et traduit tous les cinq en anglais.

Les manichéens disent que l'obscurité a désiré passionnément la

[1] *La Didascalie de Jacob*, texte grec original du Sargis d'Aberga; première assemblée, gr. in-8°, Paris, Firmin Didot, 72 pages, 4 fr. 30 (*Patr. or.*, t. VIII, fasc. 5).

[2] *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I. *The Discourses addressed to Hypatius...*, by C. W. Mitchell, Londres, William et Norgate, 1912, in-8°, 10 + cxix + 185 pages.

lumière, ils disent aussi que ce sont deux ennemies. De quelle nature est la prison qui enferme les ténèbres? «L'architecte et le constructeur de ce tombeau (de cette prison), comme le dit leur histoire, est un certain, nommé Ban[1]; dans ses mauvais jours, il est devenu l'ouvrier du tombeau de l'obscurité» (p. 3); avec quoi a-t-il construit ce tombeau? «eux qui ne veulent même pas briser le pain, de crainte d'affliger la lumière qui s'y trouve mêlée[2]» (p. 4). «Si le Méchant a formé le corps, selon leur blasphème, ...si l'obscurité a imaginé perfidement de donner cette prison à l'âme pour qu'elle n'en sorte pas... c'est lui faire injure» (p. 5); comment le Méchant peut-il fixer l'âme dans le corps (p. 7)? «C'est ici que Bardesane, le maître de Manès[3], se révèle parler avec astuce, lorsqu'il dit que l'âme a été mélangée et formée de sept parties; et lui aussi est répréhensible. Ces nombreuses parties que l'âme choisit et réunit, multiplient le mélange des sept parties en dépit de sa constitution (τάξις); comme ce n'est pas avec une égale mesure qu'elle prend, dans toutes les nourritures, des parties de tous les tempéraments (ܡܘܙܓܐ), il arrive que le parti de l'un des tempéraments l'emporte et qu'il impose silence à ses compagnons, et cette prédominance de l'un est une cause de souffrance pour tous les tempéraments. Le corps extérieur nous renseigne sur l'âme intérieure; lorsque l'un de ses tempéraments l'emporte à cause de l'abondance de l'une des nourritures, le dommage s'étend à tout le corps... mais nous n'avons pas à remuer ici la boue de Bardesane; il suffit de la pourriture de Manès» (p. 8-9). «Ils ont mis, quant aux noms, deux racines[4] (seulement), mais si on les étudie, on trouve qu'elles sont nombreuses» (p. 10). «Écoute une (sottise) plus grande : lorsque le premier homme (ܐܢܫܐ ܩܕܡܝܐ), a pris les fils de l'obscurité, il les a écorchés et il a fait le ciel avec leurs peaux, la terre avec leurs excréments, les montagnes avec leurs os[5]... et ils avaient en eux le tempérament et un mélange de la lumière qu'ils avaient engloutie au commencement. Il les étendait ainsi et il les disposait afin que, par la pluie et la rosée, ce qui avait été englouti par eux (leur) fût arraché, et que les natures fussent séparées et purifiées l'une de

(1) Ce nom ne figure que chez Théodore bar Khouni; cf. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, Bruxelles, 1908, p. 20. Laban est le même nom, précédé du signe de l'accusatif.

(2) On retrouve cette imputation chez les Orientaux.

(3) On prête aux Bardesanites des théories analogues à celles de Manès et même de Marcion. Il est possible que tous aient travaillé sur un fonds commun.

(4) Lumière et obscurité.

(5) Cf. Cumont, *loc. cit.*, I, 25-26.

l'autre[1]» (p. 11). «(Le premier homme) fit encore des arbres...[2] qui ne séparent pas toujours les fruits de la poussière et les produits de la poudre (synonyme); (il fit) encore des semences qui ne font pas monter chaque jour la vie de la terre. Et si, comme ils l'enseignent, la purification monte de cet excrément des archontes, alors la plus grande partie de la lumière qui a été absorbée sort avec l'excrément des archontes qui l'ont engloutie» (p. 12-13). «Si les fils de l'obscurité ont été écorchés et étendus dans l'air, ils témoignent que l'obscurité, leur père, est mortel lui aussi» (p. 14). «Si encore, comme ils le disent, la lune reçoit la lumière qui est purifiée et devient pleine en quinze jours, puis va s'en débarrasser durant quinze autres (jours)...» (p. 15). «C'est le soleil, à cause de sa pureté, qui va et vient chaque jour à la maison de vie, comme ils disent. Quelle chose croirons-nous : de Bardesane qui dit de la Lune qu'elle est une terre et un ventre, qu'elle est remplie par un épanchement élevé et (venant) d'en haut qu'elle répand (ensuite) sur les choses inférieures et d'en bas; ou de Manès qui dit qu'elle est remplie d'en bas et qu'elle l'envoie aux terres élevées ? Tous les deux mentent en ces deux choses» (p. 27).

En somme, autant saint Ephrem nous impatientait dans ses œuvres poétiques où l'on voyait surtout le souci de compter et d'aligner des mots, autant il nous intéresse dans le présent ouvrage prosaïque où il a souci de rapporter enfin les paroles des adversaires qu'il combat. M. Mitchell nous annonce encore deux autres volumes dont l'un de textes nouveaux. Il deviendra sans doute possible de corriger les uns par les autres les auteurs qui nous ont transmis des réfutations de Basilide, Valentin, Bardesane, Marcion, Manès, Audi, Qouq, etc., et de reconstituer la philosophie iranienne et l'astrologie chaldéenne avec leurs dehors poétiques, que tant d'Orientaux des premiers siècles semblent avoir voulu introduire dans le christianisme, comme les Occidentaux y ont introduit plus tard la philosophie d'Aristote et l'astronomie de Ptolémée.

— Signalons enfin que, dans son intéressante brochure sur le monument de Si-ngan-fou[3], M. Holm n'aurait pas dû emprunter la traduc-

[1] *Ibid.*, p. 54, note 4.

[2] ܐܝܠܢܐ ܟܘܪܐ. M. Mitchell traduit : «trees to be Furnaces». Il n'est question ailleurs, Cumont, II, Bruxelles, 1912, p. 168-170, que d'arbres bons et mauvais. Il semble ici que les arbres avaient pour mission de délivrer la lumière emprisonnée dans la terre. C'est en ce sens qu'il faut entendre que les arbres servaient «de fournaise» ou «de creuset» pour purifier la terre.

[3] *The Nestorian Monument*, an ancient Record of christianity in China,

tion du syriaque à Kircher qui n'est pas une autorité, mais à Assémani (*Bibl. or.*, t. III, 2), sinon au P. Havret[1]. Car ceux qui ont eu le mérite de faire connaître cette inscription, loin de pouvoir la fabriquer comme on les en a accusés à tort, ne pouvaient même pas lire et interpréter correctement le texte syriaque écrit cependant en beaux caractères estranghélos. Au lieu de : «Adam, Deacon, vicar-episcopal... the Lord John-Joshua... Balach a city of Turkestan... this tablet... of the apostolic missionaries», il faut lire : «Adam, prêtre et chorévêque... Mar Ḥananišo'... Balkh, ville du Taḥouristan... cette stèle en pierre ...de nos pères». Kircher a fait de ܚܢܢܝܫܘܥ «Jésus a eu miséricorde» le double nom ܝܘܚܢܢ ܝܫܘܥ «Jean-Jésus», il croyait d'ailleurs qu'il s'agissait d'un patriarche d'Égypte, car ses mauvaises lectures lui faisaient trouver des Éthiopiens parmi les nestoriens de Si-ngan-fou (ܩܫܝܫܐ devenait ܟܘܫܝܐ). — Assémani lui-même a été corrigé par I. H. Hall, *Journal of the American Or. Soc.*, t. XIII (1889), p. CXXIV-CXXVI. La principale faute est la lecture «Mar Sergis, prêtre et chorévêque *du Sinistan*» au lieu de «et chorévêque ܫܝܐܢܓܬܣܘܐ». On a traduit «chorévêque (de) Šiângtsou'», mais M. Pelliot a proposé de voir ici (comme dans le titre Pâpaš, ou plutôt Pâpšî, donné à Adam) un titre bouddhique, cf. *T'oung pao*, t. XII (1911). *F. Nau.*

— Une circulaire jointe au dernier volume paru (70e) du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* annonce que cette collection va désormais se poursuivre sous la direction commune des Universités de Louvain et de Washington, auxquelles les fondateurs l'ont cédée. Cette nouvelle ne manquera pas de réjouir les amis des lettres orientales, en leur apportant l'assurance que cette publication, qui paraissait dépasser les limites possibles d'une entreprise privée, sera continuée et menée à bonne fin par ces deux institutions stables. Rien ne sera changé dans la méthode employée jusqu'ici par les premiers éditeurs.

with special reference to the expedition of Frits v. Holm, edited by Dr Paul Carus, in-8°, 42 pages, Chicago, 1909. Cette brochure contient le texte chinois de l'inscription et la traduction anglaise de M. A. Wylie, avec l'histoire de la réplique exacte de la stèle qui a été faite par les soins de M. Holm et transportée à New York. On trouve encore quatre pages sur Nestorius et les nestoriens et quatre pages (p. 39 à 42) sur les nestoriens en Chine.

[1] M. P. Dabry de Thiersant, dans *Le catholicisme en Chine au VIIIe siècle de notre ère avec une nouvelle traduction de la stèle de Sy-ngan-fou*, Paris, 1877, s'est borné aussi à reproduire, pour la partie syriaque, la traduction de Kircher.

— Le colonel Gerini vient de publier une édition anglaise de son Catalogue descriptif de l'exposition siamoise à Turin en 1811 (*Siam and its Productions, Arts and Manufactures. A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition held in Turin...* Hertford, Stephen Austin and Sons, in-8°). L'ouvrage a reçu quelques additions, parmi lesquelles un index plus développé que dans l'édition italienne.

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. VII, fasc. 4-5 :

P. Rossillon. Mœurs et coutumes du peuple Kui, Indes anglaises. — P. A. Liétard. Au Yun-nan : *Min-kia* et *La-ma jen.* — P. van Oost. Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos.

Fascicule 6 :

H. Schuchardt. Sachen und Wörter. — P. van Oost. Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos (*suite*). — P. W. Schmidt. Die Gliederung der australischen Sprachen.

Archiv für Religionswissenschaft, vol. XVI, fasc. 1-2 :

G. Roeder. Die ägyptischen «Sargtexte» und das Totenbuch. — W. Wreszinski. Tagewählerei im alten Ägypten. — C. Clemen. Herodot als Zeuge für den Mazdaismus. — S. A. Horodezky. Der Zaddik. — A. Marmorstein. Legendenmotive in der rabbinischen Literatur.

Bericht. Fr. Schwally. Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion (1909-1911).

The Asiatic Quarterly Review, January 1913 :

R. H. Shipley. Peoples and Problems of India. — Late Dr. Wortabet. Aphorisms of the first four Caliphs or Successors of Muhammad. — H. Beveridge. Niẓāmī's Haft Paikar. — E. B. Havell. The Building of the New Delhi. — R. Grant Brown. A common Alphabet for India. — Colonel A. F. Laughton. Burma, the third Burmese War, and Indian Mythology. — S. H. Fremantle. Co-operation in India.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1912, 1re livraison :

Commandant Lunet de Lajonquière. Essai d'inventaire archéologique du Siam.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XI, n° 34, juillet-décembre 1911 :

Ed. Huber. Études indochinoises, viii-xii. — R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam, traduction et commentaire du Code des Lê (*suite*). — N. Peri. A propos de la date de Vasubandhu. — G. Coedès. Études cambodgiennes. — L. Cadière. Notes sur quelques emplacements chams de la province de Quang-tri. — Nhân nguyệt vấn đáp. Dialogue entre l'homme et la lune, poème annamite traduit par Phạm Quỳnh. — Capitaine P.-A. Lapicque. Note sur le canal de Hing-ngan (Kouang-si).

T. XII, 1912 :

N° 1. H. Maspero. Études sur la phonétique historique de la langue annamite. Les initiales. — N° 2. L. Finot. Notes d'épigraphie. xiii. L'inscription de Ban That. — N° 3. H. Parmentier. Catalogue du Musée khmèr de Phnom Penh. — N° 4. E.-M. Durand. Notes sur les Chams. xii. Le conte de Cendrillon.

Epigraphia indica, vol. XI, fasc. 3 :

8. B. C. Mazumdar. Three copper-plate records of Sonpur (*fin*). — 9. Sten Konow. Five Valabhi plates. — 10. Taw Sein Ko. Burmese inscription at Bodh-Gaya. — 11. H. Jacobi. Dates of Chola Kings. — 12. H. Jacobi. Dates of Pandya Kings. — 13. E. Hultzsch. Goharwa plates of Karnadeva.

Indian Antiquary, October 1912 :

Bhattanatha Svamin. The Cholas and the Chalukyas in the eleventh century. — A. Govindacharya Svamin. Brahman Immigration into Southern India. — K. B. Pathak. Dandin. the Nyasakara, and Bhamaha. — W. R. Warde-Valavlikar. An account of the expedition to the temples of Southern India undertaken by Martim Afonso de Souza, the 12th Governor of Portuguese India. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography (*suite*). — K. B. Pathak. On Buddhamitra, the Teacher of Vasubandhu.

November 1912 :

S. P. V. Ranganathasvami. On the Seshas of Benares. — R. Bhandarkar. Contribution to the study of ancient Hindu Music. — K. B. Pathak. Kalidasa and the Hunas of the Oxus Valley. — H. A. Rose. Contribu-

tions to Panjabi Lexicography (*suite*). — CHANDRADHAR GULERI. On Siva-Bhagavata in Patanjali's Mahabhashya.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXII, fasc. 4 :

L. C. BARRET. The Kashmirian Atharva Veda, Book Three. — E. W. FAY. The Vedic hapax suśiśvi-s. — S. G. OLIPHANT, Sanskrit dhénā = Avestan daēnā = Lithuanian dainà. — W. PETERSEN. Vedic, Sanskrit, and Prakrit. — W. Max MÜLLER. Remarks on the Carthaginian Deity. — J. A. MONTGOMERY. A Magical Bowl-Text and the Original Script of the Manichaeans.

Le Muséon, vol. XIII, fasc. 2 :

A. CARNOY. Aramati-Ārmatay, étude indo-iranienne. — E. DIEU. Nouveaux fragments préhexaplaires du Livre de Job en copte sahidique. — A. CARNOY. Restitutions de sons en indo-européen et en roman.

T'oung Pao, vol. XIII, n° 2, mai 1912 :

R. PETRUCCI. Le *Kie tseu yuan houa tchouan* (*suite*). — H. CORDIER. Le premier traité de la France avec le Japon. — L. VANHÉE. Algébre chinoise. — P. PELLIOT. La fille de Mo-tch'o qaghan et ses rapports avec Kül-tegin. — Sylvain LÉVI. Wang Hiuan-ts'ö et Kaniṣka.

N° 3, juillet 1912 :

R. PETRUCCI (*suite*). — P. PELLIOT. Autour d'une traduction sanscrite du *Tao tö king*. — A. C. MOULE. Marco Polo's Sinjumatu.

N° 4, octobre 1912 :

M. GRANET. Coutumes matrimoniales de la Chine antique. — R. PETRUCCI. Sur l'algèbre chinoise. — Éd. CHAVANNES. Documents historiques et géographiques relatifs à Li-kiang.

N° 5, décembre 1912 :

O. FRANKE. Ein handschriftliches chinesisch-koreanisches Geschichtswerk von 1451. — A. van GENNEP. Note sur le tissage aux cartons en Chine. — Franz BOLL. Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus. — Berthold LAUFER. The name China. — P. PELLIOT. L'origine du nom de «Chine».

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 JANVIER 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Casanova, Chattôpâdhyaya, Delaporte, Dussaud, Ferrand, Finot, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, de Genouillac, Geuthner, Guimet, Huart, Huber, René Jean, Julien, S. Lévi, Liber, Macler, Nau, d'Ollone, Pelliot, J. Périer, Roeské, Sidersky, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 13 décembre est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

M. Ebbe Tuneld présenté par MM. Sylvain Lévi et Ed. Huber;
M[lle] Deromps présentée par MM. Vinson et Vissière.

M. Vinson offre au nom de M[lle] Deromps un volume intitulé : *Les vingt-cinq récits du mauvais génie,* traduits de l'hindi.

M. Huart présente de la part d'Ali Méhémed-khan Oveicy, délégué financier de Perse à Constantinople, un drame en vers persans : *Sernuvieht-i-Pervîz.*

La Société donne à M. Basmadjian le tome I[er] des *Historiens arméniens* de Brosset, double dépareillé.

M. Chavannes montre les estampages de quatre stèles chinoises qui lui ont été envoyées par M. Ogawa, professeur à l'Université de Kyoto. Gravées en 1247 à Sou-Tcheou fou, ces quatre stèles sont la reproduction sur pierre de documents sur papier qui ont dû être rédigés entre 1189 et 1194 par le précepteur du prince de Kia, le futur empereur Ning tsong. Nous avons là un cours complet d'instruction à l'usage du

prince : une carte de géographie, une carte du ciel et un tableau historique des dynasties et des souverains de la Chine; on y a joint un plan de la ville de Sou-Tcheou fou telle qu'elle se présentait à la fin du XIIe siècle. Quoique ces monuments aient déjà été signalés à diverses reprises, ils n'ont jamais été l'objet d'une étude approfondie.

M. Vinson étudie la formation des voix et des temps dans le groupe des langues dravidiennes.

M. Pelliot soumet à la Société quelques remarques sur des formes mongoles et jučen qu'il retrouve attestées anciennement dans des transcriptions chinoises.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

ÉTUDES DRAVIDIENNES.

V. *Verbe : la voix, le mode, le temps.*

Le verbe dravidien est généralement pauvre en formes dérivées, et tout y montre la simplicité de la morphologie, c'est-à-dire l'antiquité du langage qui en est encore au commencement de la période agglutinative.

En dehors du pronom, sujet ou régime, les éléments de la dérivation verbale, dans toutes les langues, sont les signes des voix, des modes et des temps. Les modes n'existent pas en dravidien et nous ne devrons étudier ici que la voix et le temps.

A. *La voix.* — Il n'y a proprement que deux voix, la *transitive* et l'*intransitive*, *âtmanêpadam* et *parasmâipadam*, en tamoul *tan'vin'ei* «action à soi» et *pir'avin'ei* «action à autre», c'est-à-dire intérieure ou extérieure. En tamoul, les transitifs sont indiqués par une forme forte, l'intransitif par une faible, et on peut distinguer trois cas : 1er cas, renforcement du radical : *mâr'u* «changer» (intr.) et *mâṭṭu* «changer» (tr.), *çujalu* «tourner» (intr.) et *çujuṭṭu* «tourner» (tr.); renforcement du radical secondaire dérivé : *tûṅgu* «dormir, s'être suspendu» et *tûkku* «porter, enlever», *vaṇangu* «vénérer, s'incliner» et *vaṇakku* «incliner, courber» (or, *gu*, qui est d'ailleurs le suffixe du datif et que nous retrouverons parmi les signes temporels, est un signe d'action, un élé-

ment inchoatif); 2e cas, renforcement du signe temporel : *varundên* «j'ai souffert» et *varuttên* «j'ai affligé, j'ai fait de la peine»; 3e cas, addition du suffixe *ttu* : *paḍu* «souffrir», *paḍuttu* «tourmenter». Ici, il peut y avoir, en apparence au moins, confusion avec le causatif, mais les Indiens font cette distinction que le causatif est d'ordre moins personnel et plus général, cf. l'hindoustani *pî* «boire» (intr.), *pilâ* «abreuver, donner à boire» et *pilwā* «faire que quelqu'un boive» (causatif). Le tamoul (tr.) a d'ailleurs un causatif qu'il dérive du futur : *çeyvên* «je ferai» donne le radical secondaire *çeyvi* «faire faire»; les grammairiens tamouls disent qu'un second causatif peut être formé du futur du premier : *ceyvippi* «être cause qu'on fait faire». Dans les autres idiomes de la famille, le causatif est indiqué par les suffixes *i*, *inçu*, *içu*, qui servent à former des radicaux secondaires. Le tulu et le gondi ont de nombreuses voix dérivées : causative, intensive, inchoative, etc., qui paraissent résulter de la combinaison d'éléments déterminatifs et temporels.

L'étude détailllée des autres langues congénères confirmerait cette observation que le transitif est indiqué par la voie forte et l'intransitif par la faible.

Faut-il admettre la voix négative proposée par la plupart des grammairiens? Je ne crois pas, car ce n'est pas là une voix proprement dite. Le négatif est formé d'ailleurs, soit par l'intercalation d'une particule négative *al* ou *il*, soit par l'absence complète de tout signe temporel. Le temps négatif, du reste, a toujours un sens incertain, aoristique, *çeyyên* ne veut pas tant dire «je ne fais pas» que «je ne peux pas faire, je ne ferais pas, je ne ferai pas».

B. *Le temps.* — Les langues dravidiennes n'en ont généralement que trois : passé, présent et futur, mais les deux derniers sont toujours indéterminés, vagues, imprécis; le passé seul marque une époque nettement définie. Ces temps sont marqués par l'intercalation, entre le radical et la terminaison personnelle, de suffixes consonnantiques différents.

En tamoul, le présent est marqué par *gir'u*, *gin'd'u*, *git't'u* (pas de transitifs, les suffixes ont les formes dures *kkir'u*, etc.): en malayâla, on a *innu*, *unnu*, *kunnu*; en canara, *dap* et *ut*; en télinga, *tu* et *tchu*; en kudagu, comme en tulu, on a *v*, signe ordinaire du futur; en toda, *k* et *c*; en kota, *p* et *k*; en gondi, *ton*; en kurukh, *k*, etc.

Le passé se forme en tamoul, en malayâla et en canara, par *d* (*t*) ou *i*; en télinga, par *i*; en tulu, par *i*, *s*; en gondi, par *si*, *ji*, *t*; en kotu, par *si*; en toda, par *t*, *c*; en kurukh, par *d*, etc.

Le signe du futur est en tamoul *p, b, v;* en canara, *v;* en telinga, *du;* en toda, où il se confond avec le présent, *k* et *p;* en gondi, *k;* en kurukh, on trouve un *o* qui vient évidemment de *v*. Mais, en tamoul, si nous étudions les vieux classiques, nous trouvons des formes aoristiques très variées, ex. : *g* (*k*), *t* (*d*), *git'p, guv,* etc.

L'observation de ces formes conduit à remarquer que, dans le verbe dravidien, le passé est très nettement distingué du présent et du futur, que ceux-ci sont souvent confondus dans le sens et dans la forme, qu'ils ont toujours une signification plus ou moins incertaine et contingente, tandis que le prétérit a une signification nette et précise. En rapprochant les formes futur du présent, on voit que les unes et les autres dérivent d'une forme unique en *k* ou *g*, à laquelle on a ajouté *in'd'u* pour le présent et l'explosive labiale pour le futur. Je ne puis expliquer ce rôle des labiales, mais *in'd'u* veut dire «aujourd'hui, journée, à présent».

Il résulte de ces faits que le verbe dravidien primitif n'avait que deux formes temporelles : un passé en *t* (*d*) ou *i*, un présent aoristique en *k, g*.

Quelle est l'origine, quelle est la fonction de ces dérivatives? La réponse me paraît facile.

L'*i* du passé est évidemment l'*i* démonstratif prochain qui a formé aussi le pronom de la seconde personne, et qui indique un objet, un acte sensible, connu, déterminé, défini, tombant sous les sens. Or, le passé marque une action ou un état connu, accompli, certain.

L'explosion dentale me paraît être aussi un élément déterminatif d'état; il forme des radicaux transitifs, cf. *naḍa* «marcher» et *naḍattu* «conduire, faire marcher»; il dérive des mots de qualité : cf. *kaḍal* «mer» et *kaḍattu* «ce qui est dans la mer» ou «il est dans la mer».

Quant à la gutturale, elle forme des radicaux impliquant une idée de force d'activité spéciale, de mouvement; cf. *tûṅgu* «être suspendu, dormir», *vaṇaṅgu* «vénérer, s'incliner», *toḍaṅgu* «commencer, entreprendre»; c'est le suffixe du datif; il indiquerait donc un état transitoire, une action en train de se faire.

Ainsi, nous retrouvons dans le verbe dravidien cette dualité qu'on peut constater à la période primitive du langage, alors que la parole encore incertaine se précisait par le geste. Les racines qui exprimaient les mutations, les intuitions, les besoins, se groupaient, en dehors des onomatopées, en deux grandes séries dont la première exprimait l'action, l'activité, l'énergie, le mouvement, et la seconde l'état, le fait acquis, le repos, l'inertie. J'ai eu déjà l'honneur de soumettre cette observation à la Société qui a paru l'accueillir avec intérêt et bienveillance.

Julien Vinson.

SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. CHAVANNES, *vice-président;* M[lle] DEROMPS, MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, AYMONIER, BARRIGUE DE FONTAINIEU, BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, DE CHARENCEY, CHATTÔPÂDHYAYA, CORDIER, DELAPORTE, DELOUSTAL, DENY, DUSSAUD, FERRAND, FINOT, FOUCHER, DE GENOUILLAC, GEUTHNER, GUIMET, HACKIN, HUART, S. LÉVI, I. LÉVY, LIBER, MACLER, MEILLET, MORET, NAU, PELLIOT, J.-B. PÉRIER, REBY, SCHWAB, DE LA VALLÉE POUSSIN, VINSON, *membres;* THUREAU-DANGIN, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 10 janvier est lu et adopté.

M. A.-J. PACCARD, présenté par MM. A. Le Chatelier et L. Bouvat, est élu membre de la Société.

M. CABATON est nommé provisoirement membre du Conseil de la Société, en remplacement de M. Revillout décédé.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Le Calendrier universel par Paul DELAPORTE.

Documents présargoniques (2[e] fasc., 1[re] partie) par le colonel ALLOTTE DE LA FUŸE.

M. Sylvain LÉVI communique la traduction de quelques-unes des tablettes en bois rapportées par la mission Pelliot. Ces documents, sortes de passeports de caravanes, sont rédigés en langue «tokharienne»; la mention formelle d'un roi cité dans les annales chinoises permet de conclure que le tokharien était la langue du pays de Koutcha dans la première moitié du VII[e] siècle.

M. SENART établit quelques rapprochements entre les tablettes étudiées par M. Lévi et celles qui ont été rapportées par le D[r] Stein.

Des observations sont présentées par MM. I. LÉVY et NAU.

M. DE CHARENCEY signale la ressemblance des suffixes numéraux dans les langues de l'Himalaya et dans celles du Caucase et explique cette ressemblance par une origine commune.

La séance est levée à 6 heures.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. Livres.

Abucara. *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra* (Abucara), *évêque melchite de Harran (en 740-820) sur l'Existence de Dieu et la Vraie Religion*, publié par le P. Louis Cheikho, S. J. (Extrait). — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912; in-8°. [Dir.]

Abū'l-Barakāt ibn Al-Anbārī. *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, herausgegeben, erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil. — Leiden, E. J. Brill, 1913; in-8°. [Éd.]

Airila (Martti). *Äännehistoriallkinnen Tutkismus tornion murteesta murteen suhdetta suomen muihin murteihin silmälläpitäen.* — Helsinki. Kirjapaino-osakevhtio Sova, 1912; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

Allotte de la Fuÿe (Colonel). *Documents présargoniques*, fasc. II, 1re partie. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-fol. [A.]

Annual Progress Report of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1912. — Allahabad, F. Luker, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1911-1912. — Madras, Government Press, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1911-1912. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depôt, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1911-1912. — Peshawar, D. C. Anand and Sons, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of Egypt. Twentieth Memoir : Meroitic Inscriptions, Part II : *Napata to Philoe and Miscellaneous*, by F. Ll. Griffith. — London, the Offices of the Egypt Exploration Fund, 1912; in-4°. [Dir.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M.I.P. = Ministère de l'Instruction publique.

Abin (Félix). *Le Régime légal des mines dans l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc.* Textes et Documents. — Paris, Augustin Challamel, 1913; in-8°. [A.]

Barhebräus. *Buch der Strahlen, die grössere Grammatik des Barhebräus. Uebersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie.* Erster Teil und Stellenregister. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913; in-8°. [Éd.]

Bescherelle aîné. *Nouveau Dictionnaire national, ou Dictionnaire universel de la langue française,* 2e édition augmentée. — Paris, Garnier frères, s. d.; 4 vol. in-4°.

Bibliotheca Buddhica. IX. *Madhyamakāvatāra...*, trad. tibétaine publiée par Louis de la Vallée Poussin, iv-v. — X. *Saddharma-puṇḍarīka,* edited by Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio. — Saint-Pétersbourg, Académie impériale des Sciences, 1912; in-8°

**Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, sciences historiques et philologiques. 197e fasc. : Robert Fawtier, *La Vie de saint Samson.* — 198e fasc. : Marcel Godet, *La Congrégation de Montaigu (1490-1580).* — 199e fasc. : L. Legrain, *Le Temps des rois d'Ur* (avec atlas). — 202e fasc. : Alfred Morel-Fatio, *Historiographie de Charles-Quint,* texte portugais et traduction française. — Paris, Honoré Champion, 1912-1913; in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 106 : Albert Grenier, *Bologne villanovienne et étrusque, viiie-ive siècles avant notre ère.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Bouvat (L.). *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans.* — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [A.]

Brandstetter (Renward). *Der Artikel des Indonesischen verglichen mit dem Indogermanischen.* — Luzern, E. Haag, 1913; in-8°. [A.]

Bréal (Michel). *Mélanges de mythologie et de linguistique.* — Paris, Hachette et Cie, 1878; in-8°.

**The Burney Papers,* printed by order of the Vajirañana National Library. Vol. III, Part I (March 1827 to June 1833). — Bangkok, 1912; in-8°.

The Burney Papers, I, 1-4; II, 1-6; III, 1. — Bangkok, 1910; in-8°. [M. I. P.]

Castries (Comte Henry de). *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc.* 1re série : *Dynastie saadienne.* Archives et Bibliothèques des Pays-Bas, t. III. — Paris, Ernest Leroux, 1912; gr. in-8°. [A.]

Catalogue of the remaining Part of the valuable Collection of Egyptian Antiquities formed by Robert DE RUSTAFJAELL, Esq. – London, Sotheby, Wilkinson and Hodge, 1912; in-8. [Éd.]

CHARENCEY (Comte DE). *Histoire légendaire de la Nouvelle-Espagne* (Extrait). – Paris, C. Klincksieck, 1912; gr. in-8°. [A.]

— *De la formation des voix verbales en tzotzil* (Extrait). – Buenos-Aires, Imprimerie Coni frères, 1912; gr. in-8°. [A.]

CHARPENTIER (Jarl). *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie.* – Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8. [Université d'Upsal.]

CHATTERJI (Jagadîsha Chandra). *The Hindu Realism.* – Allahabad, The Indian Press, 1912; in-8°.

CHEIKHO (Le P. Louis). *Le Christianisme et la littérature chrétienne avant l'Islam,* 1re partie : *L'histoire du Christianisme dans l'Arabie préislamique.* – Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912; in-8°. [Dir.]

COHEN (Marcel). *Le Parler arabe des Juifs d'Alger.* – Paris, H. Champion, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

COLINET (Paul). *Études historiques sur le droit de Justinien,* t. Ier : *Le caractère oriental de l'œuvre de Justinien et les destinées des institutions classiques en Occident.* – Paris, L. Larose et L. Tenin, 1912; in-8°. [Éd.]

**Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera. Oudheidkundig Verslag, 1912, tweede kwartaal.* – Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus I.-B. CHABOT, I. GUIDI, HYVERNAT. – Scriptores syri, textus. Series quarta, tomus I : S. CYRILLI ALEXANDRINI *Commentarii in Lucam,* pars prior, edidit J.-B. CHABOT. – Parisiis, Carolus Poussielgue, 1912; in-8°.

COURANT (Maurice). *L'Asie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles. Empire kalmouk ou Empire mantchou?* – Lyon, A. Rey; Paris, A. Picard et fils, 1912; gr. in-8° [A.]

— *Essai historique sur la musique classique des Chinois, avec un appendice relatif à la musique coréenne.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Lyon. – Paris, Ch. Delagrave, s. d.; gr. in-8°. [A.]

DELAPORTE (Louis). *Épigraphes araméens. Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes,* d'après les leçons professées au Collège de France pendant le semestre d'hiver 1910-11. – Paris, Paul Geuthner, 1912; in-8°. [Éd.]

DELAPORTE (Paul). *La Réforme du calendrier. Le calendrier universel.*

Préface de Camille FLAMMARION. — Paris, H. Le Soudier, 1913: in-8°. [A.]

DEROMPS (Mathilde). *Les vingt-cinq récits du mauvais génie,* traduits de l'hindi. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-18. [A.]

DIRR (Dr. A.) *Praktisch-theoretisches Lehrbuch des Ägyptischen Vulgär-Arabisch.* Zweite umgearbeitete Auflage. — Wien und Leipzig, A. Hartleben, s. d.; in-16. [Éd.]

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques. *Annuaire, 1912-1913.* — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

— Section des Sciences religieuses. *Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles),* par M. ALPHANDÉRY, avec un *Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912, et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913.* — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Encyclopédie de l'Islam, 15e-16e livraisons. — Leyde, E. J. Brill: Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

«*Enuma Elis*», *sive epos babylonicum de creatione mundi,* in usum scholarum edidit Antonius DEIMEL, S. J. — Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

EVANS (D. Tyssil). *The Principles of Hebrew Grammar, with Examples and Exercises, for the use of Students.* Part I. — London, Luzac and Co., 1912; in-8°. [Éd.]

FEUVRIER (Docteur). *Trois ans à la cour de Perse.* — Paris, F. Juven. s. d.; in-8°.

FLURY (S.). *Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschel. Materialien zur Geschichte der älteren Kunst des Islam.* — Heidelberg, Carl Winter, 1912; in-4°. [Éd.]

GAUTTIER (Édouard). *Ceylan, ou recherches sur la littérature, les mœurs et les usages des Cingalais.* — Paris, Nepveu, 1823; in-32.

Gazetteers. *Burma Gazetteers : Sandoway District,* Volume A, by W. B. TYDD. — *Akyab District,* Volume B, No. 1. — *Kyaukpyu District,* Volume B, No. 3. — Volumes B, No. 2 : *Hill District of Arakan.* — No. 4 : *Sandoway District.* — N° 8 : *Tharawady District.* — Rangoon, Government Printing, 1912; in-8°.

District Gazetteers of the United Provinces. Vol. I : *Dehra Dun,* by H. C. WALTON. — Vol. VII : *Muttra,* by D. L. DRAKE-BROCKMAN. — Vol. XII :

Etah, by E. R. Neave. — Vol. XVI : *Moradabad,* by H. R. Nevill. — Vol. XXIII : *Allahabad,* by H. R. Nevill. — Vol. XXVII : *Mirzapur,* by D. L. Drake-Brockman. — Vol. XXXIII : *Azamgarh,* by D. L. Drake-Brockman. — Allahabad, W. C. Abel, 1911; in-8°.

Eastern Bengal District Gazetteers. Vol. V : *Dacca.* — Vol. X : *Dinajpur.* — Allahabad, The Pioneer Press, 1912; in-8°.

Punjab District Gazetteer. Vol. IV A : *Gurgaon District,* 1910. — Lahore, Samuel T. Weston, 1911; in-8°.

Gerini (Colonel E.). *Siam and its Productions, Arts and Manufactures. A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition of Industry and Labour held in Turin.* — S. l., 1912; in-8°. [Dir.]

Gordon (Général). *Journal du général Gordon, siège de Khartoum.* Préface par A. Egmont Hake, traduit de l'anglais par M. A. B. — Paris, Firmin-Didot, 1886; gr. in-8°.

Gouin (Édouard). *L'Égypte au xixe siècle. Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim-Pacha, Soliman-Pacha (colonel Sèves).* — Paris, Paul Boizard, 1847; in-8°.

Government of Madras, Public Department. Epigraphy, G. O. No. 919, 29th July 1912. — S. l. n. d.; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Graffin (R.) et Nau (F.). *Patrologia Orientalis,* VIII, 4 : *Les 127 Canons des Apôtres,* texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres, par Jean Périer et Augustin Périer. — Paris, Firmin-Didot et Cie, s. d.; gr. in-8°. [A.]

Hamet (Ismaël). *Le Colonel Ben Daoud* (Extrait de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°. [Dir.]

Heibling (Joseph). *Le Mystère antique est découvert! Toute la Science Sacrée!* — Paris, Bibliothèque Salzmann, 1912; in-12. [Éd.]

Holma (Harri). *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie.* — Leipzig, 1911; in-8°.

Hrishīkesa Sāstrī and Nilamani Cakravartti Vidyabhūsana. *A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College,* No. 29. — Calcutta, Banerjee Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Indian War of Independence of 1856, by an Indian Nationalist. — S. l. n. d.; pet. in-8°. [Don de M. Chattôpâdhyaya.]

Jean (F. Charles). *Les Lettres de Hammurapi à Si-Iddinam,* transcrip-

tion, texte et commentaire, précédés d'une étude sur deux caractères du style assyro-babylonien. — Paris, J. Gabalda, 1913; in-8°. [Éd.]

Johns (C. H. W.). *Ancient Babylonia.* — Cambridge, at the University Press, 1913; in-16. [Dir.]

The Kashmir Series of Texts and Studies, edited by J. C. Chatterji. I. *The Shiva Sūtra Vimarshinī...* — III. *The Pratyabhijña Hṛidaya...* by Kshemarāja. — Allahabad, 1911-1912; 3 vol. in-8°. [Dir.]

Lammens (Henri). *Fâtima et les filles de Mahomet.* Notes critiques pour l'étude de la Sīra. — Romae, Max Bretschneider, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

Langlet (É.). *Le Peuple annamite.* Préface de E. de Pouvourville. — Paris, Berger-Levrault, 1913; in-18. [Éd.]

Launis (Armas). *Ueber die Entstehung und Verbreitung der estnich-finnischen Runen-melodien. Akademische Abhandlung.* — Helsingfors, Druckerei der Finnischen Literatur-Gesellschaft, 1910; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

Liebich (B.). *Das Datum des Kalidasa* (Extrait). — Strassburg, Karl J. Trübner, 1912; in-8°. [A.]

Macdonell (Arthur Anthony) and Keith (Arthur Berriedale). *Vedic Index of Names and Subjects.* — London, John Murray, 1912; 2 vol. in-8°. [D.]

Madrolle's *Guide Books. Northern China, the Valley of the Blue River, Korea.* — Paris, Hachette and Company, 1912; in-18. [Éd.]

Mahāvīracārya. *The Gaṇita-Sāra-Sangraha*, with English Translation and Notes, by M. Rangacarya, M. A., Rao Behadur. — Madras, Government Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Mahmoud Fathy. *La Doctrine musulmane de l'abus des droits* (Étude d'histoire juridique et de droit comparé), introduction par Édouard Lambert. — Lyon, Henri Georg; Paris, Paul Geuthner, 1913; gr. in-8°. [Éd.]

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, sous la direction de M. E. Chassinat. XIII. *Fouilles à Baouît*, par M. Émile Chassinat, 1er fasc. — XVIII. *Le Livre des rois d'Égypte...*, par M. Henri Gauthier, II, 2. — XXVII. Émile Galtier. *Mémoires et fragments inédits*, réunis et publiés par M. Émile Chassinat. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut, 1911-1912, 3 vol. gr. in-4°. [M. I. P.]

Mercer (Rev. Samuel Alfred B.). *The Oath in Babylonian and*

Assyrian Literature. With an Appendix on the Goddess Esh. Ghanna, by Prof. Dr. Fritz HOMMEL. — Paris, Paul Geuthner, 1912; in-8°. [Éd.]

MICHAUX-BELLAIRE. *La Guelsa et le Gza* (Extrait de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°. [Dir.]

**Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen,* Jahrgang XV. — Berlin, Georg Reimer, 1912, 3 vol. in-8°.

MURRAY (M. A.). *Ancient Egyptian Legends.* — London, John Murray, 1913; in-16. [Éd.]

NĀGĀRJUNA, *Die Mittlere Lehre, nach der chinesischen Version,* übertragen von Max WALLESER, III. — Heidelberg, Carl Winter, 1912; in-8°. [Éd.]

Narratives of Captivity among the Indians of North America. A List of Books and Manuscripts on this Subject in the Edward E. Ayer Collection of the Newberry Library. — Chicago, The Newberry Library, s. d.; in-8°. [Dir.]

OLLONE (Commandant D'). *Mission d'Ollone, 1906-1909. — Écritures des peuples non chinois de la Chine. Quatre Dictionnaires Lolo et Miao Tseu,* dressés par le commandant D'OLLONE, avec le concours de Monseigneur DE GUÉBRIANT. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-4°. [A.]

— *La Chine novatrice et guerrière.* — Paris, Armand Colin, 1906; in-18.

OVEÏSÎ (M. 'A.). *Sernevecht- é Perviz* (drame persan en deux actes). — Constantinople, 1330; in-16. [A.]

PERSSON (P.) *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung.* — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, s. d.; 2 vol. in-8°. [Université d'Upsal.]

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1912. — Bombay, 1912; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

RANGACARYA (M.). *A descriptive Catalogue of Tamil Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. I. — *Alphabet Primer, Lexicography, Grammar and Literature.* — Madras, Government Press, 1912; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Recueil de matériaux relatifs à l'ethnographie du Caucase (en russe), t. XLII. — Tiflis, 1912; in-8°. [Don de l'Administration scolaire du Caucase.]

Recueil des historiens des Croisades, publié par les soins de l'Académie

des Inscriptions et des Belles-Lettres. *Historiens orientaux*, tome V. — Paris, Imprimerie nationale, 1906; in-fol. [Dir.]

RENAN (Ernest). *L'Avenir de la science. Pensées de 1848.* 6e édition. — Paris, Calmann Lévy, 1890; in-8°.

— *La Chaire d'hébreu au Collège de France. Explications à mes collègues.* 2e éd. — Paris, Michel Lévy frères, 1862; in-8°.

**Sârattha Samuccaya*. Part II. *Atthakathâ Bhânavara on The ten moral practices*, edited with a Preface by Prince DAMRONG RÂJÂNUBHÂP. — Bangkok, 1912; in-8° [Vajirañana National Library.]

SARKAR (J. N.). *Anecdotes of Aurangzib and Historical Essays.* — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1912; in-8°. [Éd.]

— *History of Aurangzib.* — Calcutta, M. C. Sarkar and Sons, 1912; 2 vol. in-8°. [Éd.]

SEYBOLD (C. F.) *Maccariana*, I. *Onteniente, Cocentaina, Fiñana, Alcaadete en Almaceari* (Extrait). — S. l. n. d.; in-8°.

— *El Elogio anónimo de Córdoba en dísticos latinos* (Extrait). — Granada, Imprenta de «El Defensor de Granada», 1912; in-8°. [A.]

TALLGREN (A. M.). *Die Kupfer- und Bronzezeit in Nord- und Ostrussland*, I. — Helsingfors, Helsingin Ulusi Kirjapaino-Osakeyhtiö, 1911; in-8°. [Société finno-ougrienne.]

Trois maîtres des études musulmanes (Extrait de la *Revue du monde mulsuman*). — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [Dir.]

TUUK (Dr. H. N. VAN DER). *Kawi-balinesch-nederlandsch Woordenboek*, Deel IV. — Batavia, Landsdrukkereij, 1912; in-8°. [Gouvernement des Indes Néerlandaises.]

UJFALVY (Ch.-E. DE). *Les Cuivres anciens du Cachemire.* — Paris, Ernest Leroux, 1883; gr. in-8°.

*Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). *Mélanges de la Faculté Orientale*, V, 2. — Beyrouth, 1912; in-8°.

Vajirañana National Library. *A Translation and Commentary of the Kalyani Inscription in Pegu.* — *The Eight Questions of King Bedraja.* — *Traibhumi.* — *The Festivals of the twelve months.* — Bangkok, 1912; 4 vol. in-8°. [M. I. P.]

WESTERMAN (Diedrich). *The Shilluk People, their Language and Folklore.* — Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), s. d. (1912); in-8°. [Éd.]

Wiedemann (Dr. Alfred). *Das Spiel im alten Ägypten* (Vortrag). — Elberfeld, A. Martini und Grüttefien, 1912; in-8°. [A.]

— *Der Tierkult der alten Ägypten.* — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°. [Éd.]

Wisdom of the East. Yang Chu's *Garden of Pleasure*, translated from the Chinese by Professor Anton Forke, with an Introduction by Hugh Cranmer-Byng. — London, John Murray, 1912; in-16. [Éd.]

Zimmermann (Dr. Friedrich). *Die ägyptische Religion, nach der Darstellung der Kircherschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler.* — Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1912, in-8°. [Éd.]

II. Périodiques.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, août-novembre 1912. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1912; in-8°.

**L'Afrique française*, novembre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-4°.

**American Journal of Archæology*, XVI, 4. — Norwood, Mass., 1912; in-8°.

**The American Journal of Philology*, No. 132. — Baltimore, 1912; in-8°.

**American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXIX, 2. — Chicago, The University of Chicago Press, 1913; in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXXI, 4, XXXII, 1. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912-1913; in-8°.

**L'Année linguistique*, tome IV, 1908-1910. — Paris, C. Klincksieck, 1912; in-16.

**Anthropos*, IV, 6. — St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1912; in-4°.

**Archiv für Religionswissenschaft*, XIV, 3-4; XVI, 1-2. — Leipzig, B. G. Teubner, 1911-1913; in-8°.

**The Asiatic Quarterly Review*, January 1913. — Woking, 1913; in-8°.

**L'Asie française*, octobre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei.* Notizie degli scavi di antichità, IX, 3-8. — Roma, 1912; in-4°.

**Azgagrakan Handess*, 1912, 2. — Tiflis, 1912; in-8°.

**Baessler-Archiv*, III, 2-4; Beiheft IV. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1912; gr. in-4°.

**Berichte der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien*, No. XXV. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Bessarione*, fasc. 121-122. — Roma, Ernesto Coletti, 1912; in-8°.

— *Indice generale delle prime quindici annate (1896-1912)*, per cura di Amedeo Facchini. — Roma, Max Bretschneider, 1912; in-8°.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVII, 3-4. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1912; in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LXI, 5-6; LXII, 1. — Madrid, Fortanet, 1912-1913; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 143-146. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1912; in-8°. [Dir.]

The Buddhist Review, I-IV. — London, Probsthain and Co., 1909-1912; in-8°. [Don de M. L. Finot.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1912, 2e livraison. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1912, 15-18; 1913, 1-2. — Saint-Pétersbourg, 1912-1913; in-4°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1911, 1-2, 1912, 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, année 1912. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1912; in-8°. [Don de M. A. Vissière.]

**Bulletin de la Société des Études Indo-chinoises de Saïgon*, n° 62. — Saïgon, Marcellin Rey, 1912; in-8°.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XII, 2. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912; gr. in-8°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. X. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut, 1912; in-4°. [M. I. P.]

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre 1912-janvier 1913. — Toulouse, Édouard Privat, 1912-1913; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, III, 3-4. — Norwood, Mass., 1912; in-8°.

**Byzantinische Zeitschrift*, XXI, 3-4. — Leipzig, B. G. Teubner, 1912; in-8°.

La Colombe du Masis (revue arménienne), t. III et IV. — Paris, 1856-1858; 2 vol. in-fol. [Don du R. P. archiprêtre Vramchabouh Kibarian d'Artchouguentz.]

**Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera..., 1912.* — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien,* LVI, 2. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-4°.

**The Epigraphia Indica,* XI, 3. — Bombay, British India Press, 1912; in-4°.

**The Geographical Journal,* November 1912-February 1913. — London, 1912-1913; in-8°.

**La Géographie,* 15 novembre 1912-15 janvier 1913. — Paris, Masson et Cie, 1912-1913; in-8°.

L'Hexagramme, n°s 63-65. — Paris, Bibliothèque Chacornac, 1912; in-8°. [Dir.]

India, October 25, 1912-February 21, 1913. — London, in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary,* September-December 1912. — Bombay, British India Press, 1912; in-8°.

Journal des Savants, novembre-décembre 1912. — Paris, Hachette et Cie, 1912; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society,* XXXII, 4. — New Haven, 1912; in-8°.

**Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society,* Vol. XLIII, 1912. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1912; in-8°.

Keleti Szemle, XIII, 1-2. — Budapest, 1912; in-8°.

The Light of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Agamic Review, XIII, 3-4. — Madras, at the Meykandan Press, 1912; in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review,* Sept.-Oct. 1912. — London, 1912; in-8°.

**Al-Machriq,* novembre 1912-février 1913. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912-1913; in-8°.

Mècheroutiette «Constitutionnel Ottoman», n°s 36-39. — Paris, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1912, 6. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912; in-8°.

**Al-Moktabas*, juillet 1912. — Le Caire, 1912; in-8°.

**Le Monde oriental*, VI, 2. — Uppsala, A-B. Akademiska Bokhandeln; in-8°.

The Moslem World, III, 1. — London, Christian Literature Society for India, 1913; in-8°.

Le Moulin, revue mensuelle artistique et littéraire, 1re année, nos 1-2. — Paris, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

Le Muséon, nouv. série, XIII, 2. — Louvain, J.-B. Istas, 1912; in-8°. [Dir.]

**Notulen van de algemeene en directie-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, L, 1-2. — Batavia, G. Kolff, 1912; in-8°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, nouv. série, fasc. 5-6. — Paris, Imprimerie nationale, 1912, in-8°. [M. I. P.]

Oriens Christianus, neue Serie, II, 2. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

Orientalische Bibliographie, XXIII-XXIV, 1. — Berlin, Reuther und Reichard, 1912; in-8°.

**Orientalisches Archiv*, II, 4; III, 1-2. — Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1912-1913; in-4°.

**Orientalistische Literaturzeitung*, XV, 11-12. — Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1912; in-4°.

**Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, January 1913. — London, 1913; in-8°.

**Polybiblion*, octobre 1912-janvier 1913. — Paris, 1912-1913; in-8°.

**Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera, 1911*. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-4°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, XXI, 5-6. — Roma, 1912; in-8°.

**Revue biblique internationale*, janvier 1913. — Paris, Victor Lecoffre, 1913; in-8°.

**Revue critique*, 46e année, nos 43-52; 47e année, nos 1-7. — Paris, Ernest Leroux, 1912-1913; in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, novembre 1912-février 1913. — Paris, Émile Nourry, 1912-1913; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXVI, 2. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1912, n° 3. — Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

**Revue des études juives*, n° 128. — Paris, Durlacher, 1912; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, XX, septembre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 16-17. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1912; in-8°.

**Revue indochinoise*, septembre-novembre 1912. — Hanoi, 1912; gr. in-8°.

Revue sémitique, juillet-octobre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, 379-383. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyo Kōdōkwai, 1912; in-8°. [Don de M. F. Nau.]

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften*, CLXVIII, 3; CLXX, 1, 5, 7; CLXXII, 3. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1912, 39-53. — Berlin, 1912; in-8°.

**Sphinx*, XVI, 6. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1912; in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LIV, 5-6. — Batavia, Albrecht en Co., 1912; in-8°.

T'oung Pao, juillet-octobre 1912. — Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill, 1912; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1911, Vol. XLII. — Boston, Gin and Company, s. d.; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, Vol. X, Part I. — London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1912; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. XL. — Yokohama, The Fukuin Printing Co., 1912; in-8°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVI. — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°.

**Yaçovijaya-jaina-grantha-mâlâ*, n°s 37-39. — Bénarès, 1912; in-8°.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LXVI, 4. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1912; in-8°.

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, XXXVI, 1. — Register zu Band XXXI-XXXV. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913; in-8°.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, XXVII, 1-4. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1912; in-8°.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXXII, 4. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1912; in-8°.

Az-Zouhour «Les Fleurs», revue littéraire, artistique et scientifique, III. 7-10. — Le Caire, 1912; in-8°. [Dir.]

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1913.

UN TRAITÉ MANICHÉEN RETROUVÉ EN CHINE,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

MM. ÉD. CHAVANNES ET P. PELLIOT.

(DEUXIÈME PARTIE.)

[SUITE ET FIN.]

Le manichéisme, tant qu'il était resté en Chine, paraît avoir été timide et simplement toléré; quand il se fut implanté chez les Ouigours, il obtint l'appui politique qui lui avait manqué jusque-là; agissant alors avec plus de hardiesse en Chine, il réclama le droit d'avoir des temples pour ses adeptes ouigours.

[**Texte X.**] La troisième année *ta-li* (768), «il fut ordonné par décret impérial que ceux des Ouigours qui pratiquaient le culte manichéen fonderaient des temples nommés Ta-yun-kouang-ming» 敕回紇奉末尼者建大雲光明寺[1]。

[1] *Fo tsou t'ong ki*, chap. 41, fol. 82 r°. La même indication reparaît au chapitre 54, fol. 151 r°, mais sous une forme assez différente : «La troisième année *ta-li* (768), un décret impérial ordonna aux Ouigours et aux adeptes du manichéisme dans les préfectures de King, Yang, etc., de fonder tous des temples

Trois ans plus tard, en 771, cette autorisation, qui vraisemblablement n'avait été donnée que pour les deux capitales de Tch'ang-ngan et de Lo-yang, fut étendue à diverses localités du bassin du Yang-tseu. En effet [**Texte XI**], la sixième année *ta-li* (771), «les Ouigours demandèrent à établir des temples Ta-yun-kouang-ming dans les villes préfectorales de King, Yang, Hong et Yue» 回紇請於荊揚洪越等州置大雲光明寺[1]。Les quatre localités précitées correspondent respectivement aux cités préfectorales de 荊州 King-tcheou dans le Hou-pei, de 揚州 Yang-tcheou dans le Kiang-sou, de 南昌 Nan-tch'ang dans le Kiang-si et de 紹興 Chao-hing dans le Tchö-kiang.

Ces faits sont éclairés par une citation du *T'ang houei yao*[2] que nous a heureusement conservée 胡三省 Hou San-sing,

Ta-yun-kouang-ming (大歷三年敕回紇及荊揚等州奉末尼各建大雲光明寺). Ce texte, comme on le voit par nos textes XI et XII, confond manifestement l'édit de 768 et celui de 771.

[1] *Fo tsou t'ong ki*, chap. 41, fol. 82 r°. Ce texte est également donné au chap. 54, fol. 151 r°, avec une variante insignifiante, et une autre qui substitue aux «temples Ta-yun-kouang-ming» les mots 摩邪寺 *mo-sie-sseu*; ceci suppose soit une altération par chute de *ni* après *mo* (on aurait alors des «temples hérétiques de Mâni»), soit une faute de 摩 *mo* pour 魔 *mo* (ce qui donnerait des «temples hérétiques du démon»); la seconde correction est peut-être plus probable. Dans les deux passages, Tche-p'an termine le texte par ces mots : 其徒白衣白冠, «leurs adeptes ont des vêtements blancs et des coiffures blanches». Les peintures de Tourfan nous ont familiarisés avec ce costume des «élus» manichéens. Le nom de Ta-yun-kouang-ming signifie «Lumière des grands nuages»; nous ne savons pas pourquoi il fut choisi.

[2] A vrai dire, Hou San-sing donne à l'ouvrage qu'il cite le titre de *T'ang chou houei yao*, mais il n'y a pas trace d'un ouvrage portant ce titre exactement. Selon toute vraisemblance, il s'agit du *T'ang houei yao*, en 100 chapitres, que 王溥 Wang P'ou acheva en 961. Wang P'ou, en réalité, menait jusqu'à la fin des T'ang deux œuvres antérieures du même titre, dont l'une allait jusqu'en 804, l'autre jusqu'en 852; les textes relatifs à 768 et 771 doivent donc être empruntés à la rédaction la plus ancienne, celle de 蘇冕 Sou Mien, qui date du début du IXe siècle; cf. Havret, *Stèle chrétienne*, p. 249, n. 6 (mais en lisant 961 au lieu de 960). Ce passage ne figure pas dans l'édition du *T'ang houei yao* publiée au Wou-ying-tien sous K'ien-long et réimprimée au 江蘇

le commentateur du *Tseu tche t'ong kien*, qui date sa préface de l'année 1285 [**Texte XII**] : «Dans le dix-neuvième chapitre du *T'ang chou houei yao*, il est dit ceci : Le souverain, *qaghan* des Ouigours, ordonna à des religieux de la religion de la Lumière d'apporter leur doctrine chez les T'ang. La troisième année *ta-li*, le vingt-neuvième jour du sixième mois (17 juillet 768), un décret impérial accorda aux manichéens ouigours qu'on leur élèverait un temple et donna à ce temple un écriteau portant [le nom de] Ta-yun-kouang-ming. La sixième année (771), le premier mois, un décret impérial accorda que, dans les villes préfectorales de King, de Hong et de Yue, on établirait un temple Ta-yun-kouang-ming» 按唐書會要十九卷。回鶻可汗王令明教僧進法入唐。大歷三年六月二十九日。敕賜回鶻摩尼爲之置寺。賜額爲大雲光明。六年正月。敕賜荊洪越等州各置大雲光明寺一所。 Ce texte est très probablement celui qui est à l'origine des passages du *Fo tsou t'ong ki* que nous avons rappelés plus haut; mais il est plus complet qu'eux; d'une part, en effet, il nous confirme ce que l'inscription de Karabalgasoun nous avait déjà appris, à savoir que le manichéisme avait été désigné dès l'époque des T'ang par le nom de «religion de la lumière» (*ming-kiao*); d'autre part, il nous indique que ce fut le *qaghan* des Ouigours lui-même qui envoya des missionnaires prêcher en Chine l'évangile manichéen.

Les manichéens, dorénavant acceptés à titre étranger, furent admis, comme l'étaient à la même époque les bouddhistes, les taoïstes, et sans doute aussi les nestoriens, à user de leur influence auprès des puissances divines pour le plus grand bien de l'empire. C'est ainsi que, [**Texte XIII**] «la

書局 Kiang-sou-chou-kiu en 1884. Palladius (*Starinnye slêdy*, p. 51) mentionne les édits de 768 et 771 en indiquant comme source le *T'ang chou houei yao*, sans plus de détails; mais il est évident qu'il cite de seconde main, et par l'intermédiaire de Hou San-sing.

quinzième année *tcheng-yuan* (799), le quatrième mois, parce qu'il y avait eu une sécheresse prolongée, on ordonna aux maîtres manichéens de prier pour la pluie» 貞元十五年四月。以久旱。令摩尼師祈雨[1]。

En 806, les manichéens, de plus en plus influents à la cour des Ouigours, virent pour la première fois quelques-uns d'entre eux choisis par le *qaghan* pour être ses ambassadeurs à la Cour de Chine. Nous lisons, en effet, dans le *Fo tsou t'ong ki* (chap. 41, fol. 83 v°) [**Texte XIV**] : «La première année *yuan-houo* (806), . . . les Ouigours envoyèrent des ambassadeurs qui, en compagnie d'hérétiques manichéens, vinrent à la cour.» 元和元年〇〇〇回紇遣使同摩尼僞人來朝。

La venue de l'ambassade de 806 est confirmée par un texte plus ancien et plus détaillé, qui se trouve dans le *Sin t'ang chou* (chap. 217 上, fol. 7 v°) [**Texte XV**][2] : «Au début de la période *yuan-houo*, [les Ouigours vinrent] à deux reprises rendre hommage à la Cour et apporter des présents; pour la première fois, ils vinrent en [compagnie] de manichéens; la

(1) *T'ang houei yao*, chap. 49, fol. 11 r°. Palladius (*Starinnye slědy*, p. 51-52) dit qu'en 779, au 4e mois, à cause d'une sécheresse prolongée, on ordonna aux manichéens de prier pour la pluie; et une note renvoie au *Sin t'ang chou*. La date de 779 doit être une faute d'impression pour 799 et la référence au *Sin t'ang chou* une inadvertance au lieu de *T'ang houei yao*. Le *Sin t'ang chou* est muet sur ces prières de 799. Mais un passage du *Kieou t'ang chou* dit (chap. 13, fol. 11 v°) que, cette année-là, 四月丁丑以久旱令陰陽人法術祈雨, «le quatrième mois, au jour *ting-tch'eou* (12 mai 799), parce qu'il y avait eu une sécheresse prolongée, on ordonna aux hommes du *yin* et du *yang* de pratiquer leurs incantations et de prier pour la pluie.» Les «hommes du *yin* et du *yang*» sont des astrologues qui spéculaient sur les deux principes du dualisme chinois. Ils ont existé indépendamment du manichéisme et ils sont souvent mentionnés à l'époque mongole. Mais ils ne sont pas sans avoir eu parfois des relations avec le manichéisme, et il n'est pas exclu que ce dernier soit visé dans le cas présent.

(2) Tant pour l'établissement du texte que pour son interprétation, ce qui est dit ici doit être substitué aux opinions exprimées antérieurement par l'un de nous (Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 68-71).

religion de ces derniers [prescrit] de ne manger que le soir[1], de boire de l'eau, de manger des légumes forts (*houen*) et de s'abstenir de lait et de beurre[2]; le *qaghan* les fait participer constamment aux affaires de l'État. Les manichéens qui viennent à la capitale [de la Chine] se remplacent chaque année[3]. Les marchands du «marché de l'Ouest»[4] ont souvent entretenu avec eux des relations criminelles[5].» 元和初再朝獻。始以摩尼至。其法日晏食。飲水茹葷。屏湩酪。可汗常與共國者也。摩尼至京師歲往來。西市商賈頗與囊橐爲姦。

A côté de ce texte, nous devons en placer un autre qui se trouve dans le *Tseu tche t'ong kien* de Sseu-ma Kouang : on sait que la préface de Sseu-ma Kouang est datée de l'année 1067, tandis que celle du *T'ang chou* est datée de 1060. On lit dans le *Tseu tche t'ong kien*[6] [**Texte XVI**] : «Cette année-là (806), les Ouigours vinrent apporter le tribut; ce fut la première fois qu'ils arrivèrent en compagnie de manichéens dans le royaume du Milieu; on établit un temple pour loger [ces manichéens]. Leur religion prescrit de ne manger que le soir, de manger des légumes forts, mais de ne pas prendre de lait ni de beurre. Les Ouigours ont confiance en eux et les honorent :

(1) L'édition en caractères mobiles de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng écrit 宴食 *yen-che*; mais cette leçon fautive ne se trouve pas dans les autres éditions du *Sin t'ang chou*, notamment dans celles du Ki-kou-ko.

(2) Ce passage sera discuté plus loin.

(3) Ceci sera également précisé plus loin.

(4) Nous reviendrons sur cette expression à propos du texte XVIII.

(5) L'expression 囊橐 *nang-t'o* est assez obscure. *Nang* et *t'o* désignent au propre deux espèces de sacs; ils sont souvent réunis en une même expression. Prise au figuré, cette expression, d'après les exemples donnés dans le *P'ei wen yun fou*, semble signifier «être dans le même sac», «appartenir à la même clique». Le texte paraît dénoncer ici les religieux manichéens comme coupables de s'être livrés, avec les marchands de leur confession et sous couleur de religion, à des manœuvres politiques contre le gouvernement chinois. Cf. *infra*, le texte parallèle, et d'ailleurs obscur, du *T'ang kouo che pou*.

(6) Année 806, à la fin.

le *qaghan* parfois discute avec eux les affaires d'État.» 是歲回鶻入貢。始以摩尼偕來於中國。置寺處之。其法日晏乃食。食葷而不食湩酪。回鶻信奉之。可汗或與議國事。

Ce texte du *Tseu tche t'ong kien* est accompagné d'un commentaire. L'auteur de ce commentaire, Hou San-sing, acheva son œuvre en 1285. Sa glose consiste ici à reproduire un passage qu'il emprunte au 唐史補 *T'ang che pou*, et où il est dit [**Texte XVII**] : «Les peuples barbares (*fan-jen*) délibèrent toujours avec les religieux manichéens sur les affaires du gouvernement. A la capitale, on établit un temple pour ces [religieux]. Leur religion prescrit de ne manger que le soir, de boire de l'eau, de manger des légumes forts et de ne pas manger de lait ni de beurre [1]. Les grands [religieux] manichéens (*ta mo-ni*) ne font le voyage qu'une fois en plusieurs années pour venir de leur pays d'origine ou y retourner; les petits [religieux] alternent chaque année [2].» 蕃人常與

(1) Ce passage va être discuté un peu plus loin.

(2) Les simples auditeurs sont ici hors de question; ils n'allaient pas faire d'apostolat. Les «petits manichéens» sont ici les «élus»; les «grands manichéens» doivent être ceux qui appartiennent aux degrés supérieurs, les *makhistak*, et peut-être, s'il y en a eu en plus grand nombre que nous ne le croyons, les *možak*. Le texte cité ici, qui sera confirmé par les leçons parallèles du suivant, paraît vouloir signifier non pas que quelque haut dignitaire manichéen venait, une fois en plusieurs années, faire une tournée d'inspection en Chine, mais que les hauts représentants du manichéisme ne venaient se remplacer les uns les autres en Chine qu'au bout de plusieurs années, au lieu que les moindres religieux alternaient tous les ans. Palladius (*Starrinnye slédy*, p. 52) cite notre texte en indiquant comme source le *Sin t'ang che pou*; malgré la différence apparente (et certainement injustifiée) du titre, il doit avoir puisé au commentaire de Hou San-sing. D'après Palladius, le texte signifierait : «Les supérieurs ne venaient en Chine qu'une fois, et ensuite s'en allaient dans leur pays; les [religieux] inférieurs se remplaçaient chaque année.» Palladius ajoute : «Cette phrase indéterminée paraît signifier que les chefs du manichéisme en Chine étaient faibles et n'y restaient pas longtemps.» Ce n'est certainement pas le sens, et la traduction de Palladius néglige les mots «en plusieurs années». Le «pays d'origine» de ces religieux nous paraît désigner

摩尼僧議政。京城爲之立寺。其法日晚乃食。飲水茹葷。而不食乳酪。其大摩尼數年一度來往本國。小者年轉。

L'ouvrage même auquel a puisé Hou San-sing ne nous est pas inconnu; son titre usuel est 唐國史補 *T'ang kouo che pou*. Le *T'ang kouo che pou* a été écrit par 李肇 Li Tch'ao dans la première moitié du IXe siècle, et nous est parvenu en plusieurs éditions complètes ou fragmentaires [1]. Le texte paraît assez mal établi; aussi regrettons-nous de ne pouvoir citer le passage invoqué par Hou San-sing que d'après une seule édition, celle du

simplement le pays ouigour, d'où ils venaient en Chine; même s'ils étaient en majeure partie originaires de pays iraniens, c'est de leur patrie d'adoption qu'il doit s'agir ici. Il ne nous est pas encore possible de dire de façon certaine les raisons qui faisaient ainsi alterner les religieux manichéens en pays ouigour et en Chine. Peut-être faut-il y voir une application de la règle par laquelle Mâni prescrivait à ses adhérents «d'errer continuellement dans le monde, prêchant ses doctrines et guidant les gens dans la voie droite» (cf. *supra*, 1re partie, p. 572-573, et ici, p. 110).

[1] Le *T'ang kouo che pou* a été connu de MM. Hirth et Rockhill (*Chau Ju-kua*, p. 9, où Li Chan est une faute d'impression pour Li Ch'au = Li Tch'ao). Au VIIIe siècle, 劉餗 Lieou Sou avait écrit un 國朝傳記 *Kouo tch'ao tch'ouan ki* qui allait des Wei à la période *k'ai-yuan* des T'ang (713-741). Li Tch'ao continua l'ouvrage jusqu'à la période *tch'ang-k'ing* (821-825); d'où le mot *pou*, «supplément», du titre (cf. *Kiun tchai tou chou tche*, éd. de Wang Sien-k'ien, chap. 6, fol. 15-16). Li Tch'ao avait alors le titre de 尙書左司郎中 *chang-chou-tso-sseu-lang-tchong*. Le *Kiun tchai tou chou tche* ne donne à l'ouvrage que 2 chapitres; mais les éditions modernes complètes, comme celle du *Tsin tai pi chou*, sont divisées en 3. Le *T'ang kouo che pou* se trouve, complètement ou partiellement, dans le *Tsin tai pi chou*, le *T'ang song ts'ong chou*, le *T'ang jen chouo houei*, le *Chouo fou*, le *Hio tsin t'ao yuan*, le *T'ang tai ts'ong chou*. Li Tch'ao avait également écrit un 翰林志 *Han lin tche*, en 1 chapitre, qui se trouve dans le *Po tch'ouan hio hai*, le *Chouo fou* et le *Li tai siao che*; il a été incorporé au Sseu-k'ou-ts'iuan-chou et porte, d'après les bibliographes de K'ien-long, la date de 819. Une inscription rédigée par Li Tch'ao se trouve au chapitre 865, fol. 7 r°, du *Wen yuan ying houa*, et est forcément au plus tard de 819, puisqu'elle est mentionnée à cette date dans une inscription de Po Kiu-yi (cf. *Wen yuan ying houa*, chap. 819, fol. 9 r°). Il résulte de toutes ces indications que le *T'ang kouo che pou* est certainement, à dix ans près, de 825, et constitue par suite, pour les manichéens ouigours des années 806 et suivantes, un témoignage presque contemporain.

Tsin tai pi chou[1]. Voici le passage [**Texte XVIII**] : « Les Ouigours délibèrent toujours avec les manichéens sur les affaires du gouvernement. C'est pourquoi, à la capitale, on établit un temple pour ces [religieux manichéens]. Leur religion prescrit de ne manger que le soir. Ils respectent[2] l'eau, mais mangent des légumes forts; ils ne boivent pas de lait ni de beurre. Les grands [religieux] manichéens (*ta mo-ni*) ne se remplacent qu'au bout de plusieurs années, allant dans le royaume du Milieu et en revenant; les petits [religieux] alternent chaque année. Les marchands *hou* du « marché de l'Ouest » de Kiang-ling, s'unissant à raison de leur pays natal, rendirent des services aux Ouigours[3]. » 回鶻常與摩尼議政。故京師爲之立寺。

[1] *Tsin tai pi chou*, ex. de Bibl. nat., anc. fonds chinois n° 304, vol. 17, chap. 3, fol. 27 r°. Le passage ne se trouve pas dans les extraits du *T'ang kouo che pou* insérés à la 48e section du 說郛 *Chouo fou*, ni dans les extraits beaucoup plus considérables incorporés au 唐代叢書 *T'ang tai ts'ong chou* de 王文誥 Wang Wen-kao (1806). Ce sont les seules éditions du *T'ang kouo che pou* auxquelles nous ayons eu accès.

[2] Que le mot 敬 *king* soit ou non fautif, Li Tch'ao, à en juger par les textes dérivés du sien, semble vouloir dire que les manichéens buvaient de l'eau; cf. *infra*, p. 274, n. 3.

[3] Cette phrase est obscure, peut-être altérée, et notre traduction est sur plus d'un point hypothétique. Ce passage n'est pas donné dans la citation que Hou San-sing fait du *T'ang kouo che pou*, mais il est évident qu'il est à la base de celui qui termine le texte du *Sin t'ang chou* (texte XV). Kiang-ling doit être un nom de localité, mais nous est inconnu; le « marché de l'Ouest » (*si-che*) est cité dans le passage du *Sin t'ang chou* inspiré de celui-ci. On pourrait aussi comprendre « les marchands *hou* de Kiang-ling et du marché de l'Ouest », mais cette traduction nous paraît forcée. Il semble seulement qu'on doive voir dans Kiang-ling la désignation d'une partie de Si-ngan-fou, car il ne peut pas y avoir doute sur la localisation du « marché occidental » dans cette ville. Dans les chapitres des *Histoires des T'ang* consacrés aux Ouigours, il est question (*Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 6 v°; *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 5 r°) d'un 東市 *tong-che*, ou « marché oriental », qui se trouvait à Si-ngan-fou, et s'oppose manifestement au « marché occidental »; les deux noms étaient déterminés par la situation respective de ces deux marchés dans la ville ou aux portes de la ville. L'existence de ces deux marchés nous est d'ailleurs garantie par un autre texte du *Kieou t'ang chou* (chap. 44, fol. 12 v°), où il est dit qu'à Si-ngan-fou il y avait les deux marchés de l'Est et de l'Ouest

其法日晚乃食。敬水而茹葷。不飲乳酪。其大摩尼數年一易往來中國。小者年轉。江嶺西市商胡橐其源生於回鶻有功也。

Dans les prescriptions religieuses qu'énumèrent ces quatre textes, il en est deux qui sont parfaitement claires, et que d'autres témoignages confirment. La règle de ne faire qu'un repas par jour est mentionnée dans le traité manichéen de Pékin et se retrouve dans les textes de Tourfan et dans Albîrûnî [1]. Quant à l'interdiction de boire du lait [2], elle était

et à Ho-nan-fou les deux marchés du Nord et du Sud (京師有東西兩市。東都有南北兩市; cf. aussi chap. 38, fol. 4 r°). La fin de la phrase est obscure; on pourrait également faire porter le nom des Ouigours sur ce qui précède et traduire : «... s'unissant à raison de ce qu'ils étaient nés primitivement chez les Ouigours, rendirent service [à ceux-ci]». La valeur même du mot *hou* dans cette phrase n'est pas certaine. Le terme est bien en principe, vers l'an 800, une désignation des Iraniens et en particulier des Sogdiens, mais les chapitres des *Histoires des T'ang* consacrés aux Ouigours l'appliquent aux Toghuzghuz, aux «neuf Oγuz» (ouigours), quand ils parlent des 九姓胡 *kieou-sing-hou*, ou «Hou des neuf clans». Il nous paraît donc difficile d'arriver à une conclusion ferme sur ce point, et d'opposer par exemple, dans la phrase de Li Tch'ao, les Hou du début aux Houei-hou (Ouigours) de la fin. Les Hou peuvent être à la fois ici les Iraniens et les Ouigours, la confusion étant facilitée par le fait qu'ils sont mentionnés ici à propos du manichéisme, et que, depuis 763, c'était une religion qu'aussi bien marchands iraniens que marchands ouigours étaient susceptibles de pratiquer à Si-ngan-fou.

(1) Cf. *supra*, 1re partie, p. 576, n. 2. Les quatre textes apparentés disent que ce repas se prenait le soir; le mot que nous traduisons par «soir» est dans deux des cas 晏 *yen*, dans les deux autres 晚 *wan*; les deux mots indiquent la fin de l'après-midi, quand le soleil va se coucher. Saint Augustin donne indirectement une indication analogue, mais non identique, quand il parle du repas végétarien abondant et varié que les élus manichéens peuvent prendre «nona hora»; il résulte du contexte que ce repas était le premier, et même le seul de la journée; mais la «neuvième heure» ne correspond qu'à deux ou trois heures de l'après-midi; le soleil commence à baisser, mais n'est pas près encore de se coucher (cf. *De moribus Manichaeorum*, chap. 13, § 28, dans Migne, *Patr. lat.*, t. 32, col. 1357).

(2) Le mot «lait» est exprimé dans nos divers textes par 乳 *jou* et par 湩 *tong*, qui ne prêtent pas au doute. Quant au terme que nous avons traduit par «beurre», c'est 酪 *lo*, qui peut signifier aussi «crème, fromage», et

connue de saint Augustin, qui dit dans le *De haeresibus* (chap. 46, col. 37) : «Sed nec alimonia lactis utuntur, quamvis de corpore animantis vivente mulgeatur sive sugatur : non quia putant divinae substantiae nihil ibi esse permixtum, sed quia sibi error ipse non constat.»

peut-être même désigner du lait aigre ou fermenté. Les Chinois n'ont jamais apprécié le laitage; il faudra une étude spéciale pour déterminer la valeur des termes par lesquels ils ont, au cours des siècles, distingué les diverses préparations de lait baratté ou fermenté qu'ils connaissaient surtout par les peuples d'Asie centrale. Le père Hyacinthe Bičurin, qui a traduit le premier le texte du *Sin t'ang chou* relatif aux Mo-ni de 806 (*Собраніе свѣдѣній о народахъ, обитавшихъ въ средней Азіи въ древнія времена*, Saint-Pétersbourg, 1851, in-8°, t. I, p. 415), a rendu *tong-lo* simplement par *kumys*; c'est un des sens possibles; mais Bičurin se trompe en disant que les *mo-ni* prennent «également» (*купно*) du *kumys*; il a confondu 屏 *ping*, «rejeter, s'abstenir de», avec 并 *ping*, «également». Palladius (*Starinnye slědy*, p. 53) a rappelé que saint Augustin connaissait l'interdiction manichéenne du lait et des œufs, au lieu que, d'après la formule grecque d'abjuration, les manichéens pouvaient user de lait, de fromage et de beurre, à l'exclusion des œufs. En dehors du texte du *De Haeresibus* que nous avons cité à propos du lait, l'interdiction du lait et des œufs chez les manichéens d'Afrique résulte de ce passage du *De moribus Manichaeorum* (chap. 16, § 39, col. 1362) : «Cur de thesauris Dei melonem putatis aureum esse; et pernae adipem rancidam, vel ovi medium non putatis? Cur vobis candor in lactucis praedicat Deum, in lacte non praedicat?» Quant au passage de la formule grecque d'abjuration, il se trouve par exemple dans J. B. Cotelerius (Cotelier), *S. S. patrum apostolicorum opera*, éd. revue par Jean Clerc, Amsterdam, 1724, in fol., t. I, p. 544, en une note aux *Recognitiones* mises sous le nom de saint Clément romain (aussi Migne, *Patrol. grecque*, t. I, col. 1461-1472): il y est jeté anathème à ceux qui, lors de leur prétendu carême, *τυροῦ τε καὶ γάλακτος ἐμφορουμένοις*, «se remplissent de fromage et de lait». Mais comme le paragraphe parle de ces mêmes hérétiques comme *τῇ βρώσει τῶν θνησιμαίων μολυνομένοις*, il est permis de douter qu'il s'agisse vraiment là de pratiques manichéennes. De Beausobre (*Histoire*, II, 765) croit que la formule confond ici les manichéens véritables et les pauliciens; la prochaine édition critique de la formule grecque par M. Cumont nous renseignera. En tout cas les textes chinois, en désaccord avec la formule grecque, viennent à l'appui des indications de saint Augustin. Devéria (*Musulmans*, p. 469) paraît avoir oublié ces textes des T'ang en faisant intervenir des prescriptions différentes empruntées à la réforme de Mazdak. On sait que le lait et le lait caillé étaient également défendus dans le bouddhisme (cf. Kern, *Hist. du bouddhisme*, II, 65, 67).

Reste à justifier la traduction que nous avons adoptée pour les passages « ils boivent de l'eau et mangent des légumes forts » (*Sin t'ang chou*), « ils mangent des légumes forts » (*Tseu tche t'ong kien*), « ils boivent de l'eau et mangent des légumes forts » (*Hou San-sing*), « ils respectent l'eau, mais mangent des légumes forts » (*T'ang kouo che pou*). Le mot que nous traduisons par « légume fort, légume à odeur forte », est 葷 *houen*. Devéria (*Musulmans*, p. 460, n. 2) a cependant soutenu que l'expression 茹葷 devait signifier « manger de la chair ». Il cite à ce propos le passage de Tchouang-tseu (chap. *jen-kien-che*), où Yen Houei dit : 回之家貧唯不飲酒不茹葷者數月矣. Giles (*Chuang Tzŭ*, p. 42-43) traduit en effet cette phrase comme signifiant : « My family is poor, and for many months we have tasted neither wine nor flesh. » Cependant, à cette traduction on peut opposer celle de Legge (*Texts of Tâoism*, dans *S.B.E.*, vol. 39, p. 208) qui dit : « My family is poor. For months together we have no spirituous drink, nor do we taste the proscribed food or any strong-smelling vegetables ». En note, Legge explique ce qu'il entend par « proscribed food » et « strong-smelling vegetables », en disant « such as onions and garlic, with horse, dog, goose, and pigeon. » Pour longue que soit cette paraphrase, elle répond assez justement à la valeur des termes employés par Tchouang-tseu. La popularité même de l'écrivain taoïste a assuré à sa phrase une vogue qui n'est pas éteinte, et de nos jours encore *pou-jou-houen pou-yin-tsieou* formera une expression toute faite désignant l'abstention de vin et le régime végétarien. C'est cette expression complète qui se rencontre dans le texte traduit par Devéria et sur lequel nous aurons à revenir plus loin (cf. *infra*, texte XLIX); sa traduction, dans ce cas-là, nous paraît donc justifiée.

Mais il n'en reste pas moins que le vrai sens de *houen* est « légume à odeur forte » et non « viande ». C'est parce que ces légumes forts accompagnaient souvent la viande, et en partie

aussi grâce à Tchouang-tseu, que le sens dérivé a passé dans la langue courante. Le sens propre de *houen* n'en a pas moins, lui aussi, survécu. A côté de l'abstinence de viande, le bouddhisme chinois prescrivait, par des règles spéciales et précises, l'abstention des légumes forts. A la date de 767, le *Tseu tche t'ong kien* raconte que le grand conseiller 王縉 Wang Tsin était un bouddhiste si fervent que 不食葷血, «il ne mangeait pas de légumes forts ni de [nourriture] sanglante». Le commentaire de Hou San-sing spécifie bien que «le mot *houen* signifie des légumes à odeur forte; quant au mot sang (*hiue*), il désigne l'acte de tuer des animaux domestiques et de s'en nourrir». La biographie de Wang Tsin au chapitre 145 (fol. 3 r°) du *Sin t'ang chou* dit de même que «[Wang] Tsin était de longue date un bouddhiste fervent qui ne mangeait pas de légumes à odeur forte et ne prenait pas de viande» (縉素奉佛。不茹葷食肉). L'emploi de la double expression montre bien qu'il s'agit d'abstentions connexes, mais qui cependant ne se confondent pas. Les règles du bouddhisme chinois relatives à l'abstention des légumes à odeur forte occupent tout un paragraphe du *Fo tsou t'ong ki*[1], sous la rubrique 戒五辛 *kiai wou-sin*, «l'interdiction des cinq amertumes». Les textes expliquent qu'il y a des végétaux qui sont simplement à odeur forte (臭 *tch'eou*) comme le 臭菜 *tch'eou-ts'ai* ou le 阿魏 *a-wei*[2], d'autres qui sont simplement amers (辣 *la*) comme la moutarde ou le gingembre, mais qu'il y en a qui sont à la fois amers et à odeur forte et que ce sont là les *wou-sin*, les «cinq amers», dont les listes varient et comprennent les oignons, aulx, échalottes, poireaux, et parfois l'*Assa fœtida* (*hiṅgu*). Le

[1] Chap. 33, fol. 41 v°-42 r°.

[2] Nous ne savons ce qu'est le *tch'eou-ts'ai* ou «légume puant»; il n'est pas mentionné dans le *Botanicon Sinicum*. L'*a-wei* est généralement identifié à l'*Assa fœtida*, mais le présent texte le distingue formellement du *hiṅgu* qui, lui, est certainement l'*Assa fœtida*

moine bouddhiste qui, pour cause de maladie, devait absorber quelqu'un de ces légumes, était dans ce but transporté hors du temple et n'y pouvait rentrer qu'après des purifications qui se faisaient, selon les écoles, au bout de sept ou même de quarante-neuf jours. Les chroniques ont même recueilli l'histoire d'un religieux qui se vit refuser l'entrée du temple, parce qu'un moine perspicace s'aperçut que, peu après la conception de ce religieux, sa mère avait traversé un champ d'oignons. Dans cet emploi, le mot *sin*, «amer», est synonyme de *houen*, «légume à odeur forte». Ces prescriptions relatives aux légumes forts avaient passé dans le taoïsme, comme le montrent certaines des citations du *Fo tsou t'ong ki*; mais l'interdiction de la viande, dans le taoïsme, n'y était pas jointe nécessairement. Cela ressort avec une entière évidence de la citation du *Fo tsou t'ong ki* où on lit : 食肉不茹葷, «on peut manger de la viande, mais non pas des légumes forts».

L'expression *jou-houen* peut donc avoir, suivant les cas, son sens propre de «manger des légumes forts», ou son sens dérivé de «manger [de la viande accommodée avec] des légumes forts». Quel est celui qui convient dans nos quatre textes? Si on traduit par «manger de la viande», les quatre textes sont inadmissibles, car il s'agit certainement de prescriptions relatives aux élus, et nous savons de source sûre que l'usage de la viande leur était interdit[1]. On comprendrait au contraire fort bien que, si les religieux manichéens faisaient usage de légumes forts, tels que les aulx, oignons, etc., les Chinois eussent noté une coutume qui allait tellement à l'encontre des règles admises chez eux par le bouddhisme et par le taoïsme.

[1] Les textes abondent sur ce point. Contentons-nous de rappeler celui-ci : «Nec vescuntur tamen carnibus» (saint AUGUSTIN, *De haeresibus*, chap. 46). Les auditeurs pouvaient au contraire manger de la viande (cf. *supra*, 1re partie, p. 582, n. 1; aussi le chapitre 46 du *De haeresibus*, et *Contra Faustum*, livre 20, chap. 23).

Or, c'est ce qui nous paraît bien résulter de la formule latine d'abjuration imposée aux manichéens, et où il est dit : «Qui credit partem Dei ligatam et inquinatam teneri in daemonibus, et in omnibus animalibus, fruticumque (*var.* fructuumque) generibus, et per escas manichaeorum electorum solvi atque purgari, ut credatur pars Dei polluta teneri in cucumeribus, et melonibus, et radiculis, et porris, et quibusque vilissimis herbulis, et ei subveniri cum ab electis manichaeorum ista comeduntur, anathema sit[1].» Les élus, on le voit, mangeaient des poireaux; saint Augustin le dit également[2]. C'est la justification du texte de Li Tch'ao et de ses dérivés, et nous pouvons traduire sans plus hésiter : «Ils boivent de l'eau[3] et mangent des légumes forts».

(1) Migne, *Patrol. lat.*, t. 42, col. 1155.

(2) *De moribus Manichaeorum*, chap. 17, § 57, col. 1369 : «Quomodo ergo subvenitur illi divinae parti, quae in lactucis et in porris jacet, si nemo haec evellet et ad sanctos purganda deferat ?» Sur le régime alimentaire des élus manichéens, cf. de Beausobre, *Histoire*, II, 774. D'une manière générale, le manichéisme ne proscrivait pas les condiments forts, les épices; saint Augustin raille plusieurs fois les élus sur leur grand usage du poivre et du *laser* (*De mor. Manich.*, chap. 13, § 28, col. 1357; chap. 16, § 51, col. 1367).

(3) «Ils respectent l'eau», dit Li Tch'ao; «ils boivent de l'eau», disent le *Sin t'ang chou* et Hou San-sing. Le vin était interdit aux élus, mais non aux auditeurs (*De haeresibus*, chap. 46; *Contra Faustum*, livre 20, chap. 23; *De mor. Manich.*, chap. 13, § 28; etc.). Il se peut que le texte de Li Tch'ao ait porté primitivement «boire», mais peut-être aussi son texte actuel nous a-t-il conservé la leçon originale, remplacée par «boire» dans le *Sin t'ang chou* et dans la citation de Hou San-sing parce que la remarque venait au milieu de prescriptions alimentaires et qu'on n'en comprenait plus le sens véritable. Il est vraisemblable que les élus aient souvent bu de l'eau, mais les raffinés pouvaient, sans péché, prendre «mulsum, caroenum passum, et nonnullorum pomorum expressos succos, vini speciem satis imitantes» (*De mor. Manich.*, chap. 13, § 28, col. 1357). D'autre part, l'eau était pure, au moins partiellement; il ne fallait pas la souiller. La formule grecque d'abjuration condamne *τοὺς τὰς βοτάνας καὶ τὰ Φυτὰ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἔμψυχα εἶναι ὑπολαμβάνοντας* (Cotelerius, *S. S. apost. patr. op.*, p. 544). «Hinc est quod mendicanti homini, qui manichaeus non sit, panem vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dari prohibetis» (*De mor. Manich.*,

D'après le *Kieou t'ang chou* (chap. 14, fol. 7 v°), l'ambassade des Ouigours, que nous avons rapportée à l'année 806 parce que la première année *yuan-houo* correspond en gros à cette année-là, fut en réalité reçue à la cour le jour *yi-hai* du douzième mois, c'est-à-dire le 28 janvier 807. Il faut donc établir un lien étroit entre cette ambassade dans le personnel de laquelle se trouvaient des manichéens et le fait que rapporte le *Kieou t'ang chou* (chap. 14, fol. 7 v°) vingt-cinq jours plus tard ; la deuxième année *yuan-houo*, le premier mois [**Texte XIX**] «le jour *keng-tseu* (22 février 807), les Ouigours demandèrent à établir des temples manichéens à Ho-nan-fou et à T'ai-yuan-fou; on y consentit» 庚子迴紇請于河南府太原府置摩尼寺。許之。 Ho-nan-fou et T'ai-yuan-fou sont encore aujourd'hui des préfectures bien connues, la première dans le Ho-nan, la seconde dans le Chan-si. On remarquera d'ailleurs que Ho-nan-fou n'est autre que Lo-yang, c'est-à-dire la ville même où, en 762, un précédent *qaghan* ouigour avait été converti par des manichéens; il n'y a donc rien de surprenant à ce que, en 807, un de ses successeurs ait voulu favoriser dans cette ville même le culte manichéen. Quant à T'ai-yuan, c'était là une étape ordinaire pour les Ouigours qui se rendaient de Mongolie dans le bassin du Fleuve Jaune.

Cet établissement de temples manichéens en 807 est également mentionné dans le *Ts'ö fou yuan kouei*(1) [**Texte XX**] : «La

chap. 15, § 36, col. 1361). C'est sans doute pour ce «respect» de l'eau, au moins partiellement, que les manichéens étaient hostiles aux bains (cf. *infra*, p. 349, n. 2). Enfin, l'eau jouait dans les cérémonies manichéennes un rôle sacré qui devait frapper les Chinois, puisqu'elle servait au baptême et remplaçait le vin dans la communion (cf. en dehors des textes cités dans de Beausobre, Baur, etc., et des remarques de Bousset, *Hauptprobleme*, p. 280 et suiv., le passage du traité de Pékin, *supra*, 1re partie, p. 587 : «En nous servant de cette eau de la Loi, nous laverons toutes nos impuretés et nos graves souillures»). Il ne nous paraît donc pas certain qu'il faille rejeter la leçon «ils respectent l'eau» du texte actuel de Li Tch'ao.

(1) Chap. 999, fol. 20 r°.

deuxième année *yuan-houo* de Hien-tsong, le premier mois, au jour *keng-tseu* (22 février 807), les envoyés des Ouigours demandèrent à établir trois[1] temples manichéens à Ho-nan-fou et à T'ai-yuan-fou. On le leur permit.» 憲宗元和二年正月。庚子。廻鶻使者請於河南府太原府置摩尼寺三所。許之。

Le *qaghan* ouigour, alors dans toute sa puissance, traitait l'empereur de Chine d'égal à égal. Au lieu de suppliques d'un côté, d'ordres de l'autre, les deux souverains échangeaient des lettres où ils se témoignaient un mutuel respect. Les lettres de l'empereur de Chine n'étaient pas rédigées par lui-même, mais par les fonctionnaires lettrés de son entourage; aussi certaines d'entre elles nous ont-elles été conservées dans les «collections littéraires» de leurs véritables auteurs. L'une d'elles, de date indéterminée, mais qui doit se placer en 807 ou peu après, est due au poète 白居易 Po Kiu-yi (772-846), bouddhiste fervent, dont nous retrouverons le nom plus loin (cf. texte XLVI) à propos d'un poème apocryphe que les manichéens lui attribuaient[2]. La lettre impériale rédigée par Po Kiu-yi est évidemment une réponse à une lettre où le

(1) Le *Kieou t'ang chou* ne mentionne pas le nombre des temples; mais comme les deux textes parlent de temples à Ho-nan-fou et à T'ai-yuan-fou, il est assez vraisemblable qu'il s'agisse d'un temple dans chaque ville; la seule édition accessible du *Ts'ö fou yuan kouei* est très incorrecte, et il est possible que 三 *san*, «trois», soit une faute pour 二 *eul*, «deux».

(2) Cette lettre se trouve dans la collection littéraire de Po Kiu-yi, intitulée 白氏長慶集 *Po che tch'ang k'ing tsi*, au chapitre 57, fol. 23 r°-24 r° (nous citons d'après l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, fonds chinois, coll. Pelliot, II, 671), et aussi au chapitre 468, fol. 1 v°-2 v°, du 文苑英華 *Wen yuan ying houa* achevé au début de 987, édition de 1567 (exemplaire de la Bibl. nat., fonds chinois, coll. Pelliot, II, 1378). Il y a quelques variantes entre les deux textes: l'édition du *Wen yuan ying houa* les signale ordinairement, quand ce ne sont pas de simples différences orthographiques. Les dates de 772-846 pour Po Kiu-yi sont celles du *Sin t'ang chou* (chap. 119, fol. 5 v°); le *Kieou t'ang chou* (chap. 166, fol. 13 r°) donne 772-847.

qaghan formulait certaines demandes. Elle commence par ces mots : « L'empereur demande respectueusement [des nouvelles de la santé] du *qaghan*... » Il est ensuite question de la venue d'un général (*tsiang-kiun*) ouigour du nom de 達覽 Ta-lan qui a amené en présent 6,500 chevaux, et à qui on a remis en échange 250,000 pièces de soie; l'empereur ne dissimule d'ailleurs pas que ce sont là des politesses singulièrement onéreuses et désavantageuses pour la Chine, et qu'il serait bon de se tenir à des chiffres plus modestes [1]. Vient enfin le passage qui termine la lettre et qui nous intéresse ici plus directement [**Texte XXI**] : « Pour ce qui est d'établir des temples [manichéens] à la capitale orientale (c'est-à-dire à Lo-yang) et à T'ai-yuan, j'ai déjà donné des ordres pour qu'on menât à bien [leur construction]. C'est là une affaire qui a pour cause [l'acquisition] de mérites [religieux]; la raison même y fera prêter un zèle attentif. D'ailleurs, il y a [là] des maîtres religieux de votre royaume; il n'est donc pas nécessaire de charger d'autres personnes de surveiller [la construction] [2]. Pour ce

(1) Ces chiffres sont en effet formidables, mais les Ouigours étaient puissants et ces échanges étaient un tribut déguisé imposé à la Chine. Les *Histoires des T'ang* n'ont pas conservé de mention formelle, pour autant que nous sachions, de l'ambassade dont il est question ici; mais elles insistent à diverses reprises sur les charges que ces « échanges » de soieries contre des chevaux faisaient peser sur le peuple chinois. D'après le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 6 v°) et le *Sin t'ang chou* (chap. 217 上, fol. 5 r°), qui donnent ce renseignement à propos de l'année 773, on remettait aux Ouigours, depuis la période *k'ien-yuan* (758-760), quarante pièces de soie pour un cheval; nous ignorons les dimensions de ces pièces de soie sous les T'ang; pour l'époque des Han, cf. Stein, *Desert Cathay*, II, 125-126. Les tributs payés en pièces de soie par les Song aux Leao et aux Kin furent d'ailleurs aussi considérables que ceux obtenus des T'ang par les Ouigours.

(2) Lo-yang est la même ville que Ho-nan-fou, c'est-à-dire la capitale orientale des T'ang, au Ho-nan. Nous avons vu (cf. textes XIX et XX) que l'établissement de temples manichéens à Ho-nan-fou et à T'ai-yuan-fou fut autorisé au début de 807. Il résulte de la lettre même que nous traduisons que cette autorisation était alors toute récente; c'est pour cette raison que nous datons cette lettre de 807. On remarquera que les *Histoires des T'ang* ne nous ont

IMPRIMERIE NATIONALE.

qui est du *ta-kan* (*tarqan*) Wou-che-yen [ou Wou-che-wou][1] et autres qui avaient été arrêtés (?), je les remets tous maintenant en liberté pour qu'ils s'en retournent[2]. J'ai chargé le *tsiang-kiun* [du titre] de Ti-tŏ, Ngan K'ing-yun, de pourvoir aux offrandes [à faire] aux maîtres religieux. Pour [ceux d'entre eux] qui demandent à habiter dans des demeures extérieures (*wai-tchai*), j'ai en outre nommé le *tsiang-kiun* Kou-tou-lou (Qutluγ) [au titre] d'« envoyé qui surveille les actions méritoires »[3]. Pour ce qui est de Ngan Si-li [ou Ngan Li (?)][4] qui demande qu'on permette à tour de rôle [aux religieux manichéens ?] de retourner dans leur pays, on agira ab-

pas conservé le nom des envoyés ouigours qui sont venus à la Cour de Chine tout au début de 807. Dans les deux cas, les manichéens sont associés à l'ambassade, ce qui était une nouveauté, et l'érection des mêmes temples est mentionnée. Il se pourrait donc que l'ambassade anonyme du *Sin t'ang chou* fût celle-là même que dirigeait Ta-lan et qui nous est connue par les œuvres de Po Kiu-yi.

(1) Wou-che-yen est la leçon du *Wen yuan ying houa*, Wou-che-wou celle du *Po che tch'ang k'ing tsi*; le *Wen yuan ying houa* indique déjà la variante. Les prononciations anciennes sont respectivement *Mwyt[*ou* Mwyr]-š'i-''an et *Mwyt[*ou* Mwyr]-š'i-'u. La transcription ne donne guère l'impression d'un nom turc; il serait vain de vouloir choisir actuellement entre les deux formes.

(2) Cet ancien style épistolaire nous est beaucoup moins familier que celui de l'histoire ou même de l'épigraphie. Aussi notre version est-elle, en plusieurs passages, provisoire; nous en avertissons d'ailleurs par des points d'interrogation.

(3) 檢校功德使 *kien-kiao-kong-tŏ-che*. Le *Kieou t'ang chou* (chap. 14, fol. 7 v°) mentionne que, le 15 mars 807, les moines et nonnes bouddhistes et taoïstes furent tous mis sous la dépendance d'une administration spéciale, celle du 左右街功德使 *tso-yeou-kiai-kong-tŏ-che*, ou « envoyé [préposé] aux mérites [religieux] pour les avenues de gauche et de droite »; nous retrouverons le *kong-tŏ-che* plus loin à propos de la persécution de 843 (cf. *infra*, p. 296). Il semble résulter de notre texte qu'à ce moment même, l'empereur ait nommé dans le personnel de cette administration un Ouigour qui s'occupa sans doute plus spécialement des manichéens.

(4) La traduction est hypothétique. Le mot *si* ne se trouve pas dans le *Po che tch'ang k'ing tsi*, sans que cette variante soit indiquée dans les notes du *Wen yuan ying houa*; il se pourrait donc que ce caractère manquât seulement aux éditions modernes de Po Kiu-yi.

solument selon le rapport qui m'a été adressé; je pense que vous êtes [maintenant] exactement informé comme il convient (?). A présent, je vous adresse de minces présents, conformément à la liste ci-jointe. Quant aux conseillers de l'intérieur et de l'extérieur, aux *p'an-kouan*, aux maîtres manichéens, etc., il y a des présents pour chacun d'eux; à l'arrivée [de vos envoyés], que conformément aux chiffres [portés sur la liste annexe], on les remette à chacun d'eux. Que vos conseillers de l'intérieur et de l'extérieur, vos fonctionnaires, vos maîtres religieux, etc., demeurent tous en bonne santé[1]. En vous écrivant cette lettre, je manque à vous dire beaucoup de choses[2]. » [與回鶻可汗書] ○○○其東都太原置寺已[3]令人勾當。事緣功德。理合精嚴。又有彼國師僧。不必更勞人檢校[4]。其見燃拓勿施鄢[集作鄔]達干等今並放歸所。令帝德將軍安慶雲供養師僧。請往外宅又令骨都祿將軍充檢校功德使。其安悉立請隨般次放歸本國者並依來奏。想宜知悉。今賜少物具如別錄。內外宰相及判官摩尼師等並各有賜物。至宜準數分付。內外宰官吏師僧等並存問之。遣書指不多及。

Nous arrivons maintenant à l'époque du *qaghan* sous le règne duquel fut élevée l'inscription de Karabalgasoun. Dans le quatrième mois de l'année 813, ce *qaghan* avait envoyé un de ses hauts dignitaires nommé 伊難珠 Yi-nan-tchou à la cour impériale pour demander une princesse chinoise en

(1) La formule que nous avons ici se retrouve dans d'autres lettres insérées au *Wen yuan ying houa*, chap. 469, fol. 9 r°, et chap. 470, fol. 5 r°.

(2) Telle est la formule qui termine presque toutes les lettres impériales dans les chapitres 468-470 du *Wen yuan ying houa*.

(3) Le *Po che tch'ang k'ing tsi* a 此 *ts'eu*, au lieu de 已 *yi* qui paraît être la bonne leçon.

(4) Ici et plus bas, le *Po che tch'ang k'ing tsi* écrit *kien-kiao* avec la clef 64; les deux formes s'employaient indifféremment sous les T'ang.

mariage; puis, sans attendre la réponse, il s'était porté avec trois mille hommes sur la frontière et son attitude avait été si menaçante que la Chine avait dû en toute hâte faire des préparatifs de défense [1]. Lorsque l'alerte fut passée et qu'on voulut rendre réponse au *qaghan* au sujet de la princesse, on fut embarrassé, car l'ambassadeur Yi-nan-tchou était parti; on eut alors recours à des manichéens qui s'en retournaient dans leur pays; le crédit dont on savait qu'ils jouissaient auprès du *qaghan* permettait en effet de les considérer comme des représentants attitrés de ce souverain. Voici ce que dit à ce sujet le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 8 r°) [**Texte XXII**] : «[La huitième année *yuan-houo*], le 2ᵉ jour du 12ᵉ mois (28 décembre 813), on offrit un banquet à huit manichéens [2] ouigours qui retournaient dans leur pays; on leur ordonna de se rendre au grand Secrétariat pour y voir les ministres d'État. Auparavant, les Ouigours avaient demandé à contracter amitié et mariage. Hien-tsong chargea les fonctionnaires de faire un devis de ce que cela coûterait : les dépenses pour les cérémonies rituelles furent évaluées à cinq millions de ligatures. Comme il y avait à l'intérieur de l'Empire des troubles à réprimer, on ne pouvait donc pas faire les frais de ce mariage. Les [prêtres] manichéens jouissant de la foi et du respect des Ouigours, c'est donc à eux que les ministres d'état furent chargés de dire que la chose était impossible.» 十二月二日宴歸國廻鶻麾 (*sic*) 尼八人。令至中書見宰臣。先

[1] Cf. *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 7 v°; cf. aussi *Ts'ö fou yuan kouei*, chap. 979, fol. 17 v°.

[2] Comme dans tous ces textes, par *mo-ni* il faut entendre les religieux manichéens, et non les laïcs. Ces religieux n'étaient pas simplement des compagnons de Yi-nan-tchou, puisqu'ils n'étaient pas repartis avec lui. Il semble donc que nous ayons affaire à une de ces «relèves» annuelles du clergé manichéen de Chine dont il a été question dans nos textes XVII et XVIII. Ici et à la fin du même passage, le *Kieou t'ang chou* donne fautivement, dans le nom des Mo-ni, 麾 *houei* au lieu de 摩 *mo*.

是迴鶻請和親。憲宗使有司計之。禮費約五百萬貫。方內有誅討未任其親。以麞(*sic*)尼爲迴鶻信奉故使宰臣言其不可。

Le même texte se retrouve, avec une différence de date assez embarrassante, dans le *Ts'ŏ fou yuan kouei* (chap. 979, fol. 17 v°-18 r°) [**Texte XXIII**] : « La douzième année [*yuan-houo*] (817), les Ouigours envoyèrent à nouveau huit religieux [1] manichéens qui arrivèrent [à la capitale]. L'empereur chargea les fonctionnaires de faire un devis de ce que cela coûterait : les dépenses pour les cérémonies rituelles furent évaluées à cinq millions de ligatures. Comme, en ce moment, il y avait dans l'intérieur de l'Empire des troubles à réprimer, les dépenses ○ ○ [2] et on ne donna pas satisfaction à leur demande. Les [prêtres] manichéens jouissaient de la foi et du respect des Ouigours; c'est donc à eux que les ministres furent chargés de dire que la chose était impossible. » [元和]十二年迴鶻又遣摩尼僧寺等八人至。帝使有司計之。禮費約五百萬貫。時方內有誅討。時度費未遂其請。以摩尼嘗爲迴鶻信奉使宰臣言其不可。

Il est évident que l'un des deux textes est altéré. Celui du *Ts'ŏ fou yuan kouei*, en dehors de deux erreurs de rédaction manifestes, introduit la question des dépenses éventuelles sans parler du mariage auparavant; il est donc le moins satisfaisant des deux. On ne comprendrait guère d'ailleurs que les Chinois eussent fait attendre quatre ans leur réponse à la demande de mariage présentée par le *qaghan*. Il nous paraît donc pro-

(1) Le texte écrit 僧寺等 *seng-sseu-teng*. Le mot *sseu* est évidemment fautif, et résulte d'une sorte de dittographie partielle amenée par le mot suivant *teng*. Pour un autre cas de contamination entre *sseu* et *teng*, cf. p. 299, n. 1.

(2) Le rythme de la phrase est brisé et le texte nous semble inintelligible. Un caractère a dû tomber. On sait que la seule édition du *Ts'ŏ fou yuan kouei* qui soit pratiquement accessible est criblée de fautes

bable que la date donnée dans le *Ts'ö fou yuan kouei* est fautive, et que sa «douzième année» résulte d'une confusion avec le «douzième mois» qu'indique le texte du *Kieou t'ang chou*.

En 821, le *qaghan* qui avait érigé l'inscription de Karabalgasoun mourut et, presque aussitôt après, la cour impériale accorda à son successeur l'infante de Chine qu'elle avait précédemment refusée. Nous lisons dans le *T'ang houei yao* (chap. 98, fol. 8 v°) [**Texte XXIV**] : «La première année *tch'ang-k'ing* (821), le troisième mois, Pao-yi *qaghan* (= le *qaghan* protecteur de la justice) mourut; on suspendit les audiences de la cour pendant trois jours. Le quatrième mois, on conféra par brevet au *qaghan* des Ouigours le titre[1] de Kiun (Kün)[2] teng-li-lo (tängridä) yu-lou (uluγ) mi-che (bulmyš)[3] keou-tchou-

[1] Les formes données ici pour le titre du *qaghan* sont plus complètes que celles qu'on trouve dans le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 8 r°) et dans le *Sin t'ang chou* (chap. 217 下, fol. 1 r°); mais elles ne sont pas non plus absolument exactes. Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 6) n'a connu que les leçons du *Kieou t'ang chou* et celles du *Sin t'ang chou* (ces dernières par le *T'ou chou tsi tch'eng*). Le *Kieou t'ang chou* a : 登羅羽錄没密施句主錄毗伽可汗; le *Sin t'ang chou* : 登囉羽錄没密施句主毗伽崇德可汗.

[2] Il a été question plus haut (cf. *supra*, p. 187) des *qaghan* dont le titre commence par Ai tängridä, «Par le dieu de la lune». La restitution parallèle Kün tängridä, «Par le dieu du soleil», semble s'imposer ici; le *T'ang houei yao* est jusqu'à présent le seul texte que nous connaissions et qui atteste cette expression dans la titulature des *qaghan* ouïgours. Un texte du *Sin t'ang chou* donne une troisième formule. Après la dispersion des Ouigours et les troubles de 840-843, certaines de leurs tribus s'établirent à Kan-tcheou du Kan-sou. Sous le règne de Siuan-tsong (847-859), leur chef reçut de l'empereur le titre de 溫祿登里邏汨没蜜施合俱錄毗伽懷建可汗 Wen-lou teng-li-lo kou mo-mi-che ho kiu-lou p'i-k'ie houai-kien k'o-han (*Sin t'ang chou*, chap. 217 下, fol. 3 r°). Il est possible qu'ici, comme plus haut (cf. *supra*, p. 166), le mot 溫 *wen* soit fautif pour 嗢 *wou*. Le titre entier se lirait alors «Uluγ tängridä qut bulmyš alp külüg bilgä, le *qaghan* qui chérit la fermeté».

[3] Il faut rétablir devant *mi* le mot 没 *mo*, que donnent les deux *Histoires des T'ang*.

lou (küčlüg)[1] p'i-k'ie (bilgä) tch'ong-tö (=qui honore la vertu) *qaghan*. Le cinquième mois, des ministres, des gouverneurs, des princesses et des *mo-ni* (manichéens)[2] [de la nation] des Ouigours vinrent pour chercher la princesse [chinoise] qui avait été accordée [à leur souverain]. » 長慶元年三月保義可汗卒。輟朝三日。四月册迴鶻可汗爲君登里邏羽祿密施勾主祿毗伽崇德可汗。五月迴鶻宰相都督公主麼(*sic*)尼等至迎所降公主也。

Le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 8 r°) nous apprend que l'ambassade ouïgoure qui vint chercher la princesse chinoise était très nombreuse [**Texte XXV**] : « Le cinquième mois [de l'année 821][3], cinq cent soixante-treize Ouigours, dont des ministres, des gouverneurs, des princesses et des manichéens, vinrent à la cour au-devant de la princesse [chinoise]. » 五月迴鶻宰相都督公主摩尼等五百七十三人入朝迎公主。

Cette époque paraît avoir été celle de l'apogée du manichéisme véritable dans l'Asie orientale; même alors cependant, cette religion étrangère ne fut peut-être pas très répandue en Chine. C'est ce que nous dit incidemment, mais sans doute avec un parti pris qui n'est pas exempt d'exagération, un texte où nous voyons que les temples des trois religions manichéenne, nestorienne et mazdéenne dans toute la Chine n'étaient même

(1) Il est assez probable que le texte avait anciennement, au lieu de 勾 *keou*, la leçon 句 *kiu* des deux *Histoires des T'ang*.

(2) Avec la fausse leçon *kouei* au lieu de *mo* dans le nom des Mo-ni.

(3) Le *Ts'ö fou yuan kouei* donne un texte à peu près identique à celui du *Kieou t'ang chou*, mais indique, pour l'arrivée de l'ambassade du 5ᵉ mois, le jour 丙申 *ping-chen*. Le jour *ping-chen*, d'après la *Concordance* du P. Hoang, fut le 1ᵉʳ jour du 5ᵉ mois, c'est-à-dire le 4 juin 821. Ce passage se trouve dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, chap. 979, fol. 18 r°. En dehors de l'indication du jour cyclique, il ne diffère du texte du *Kieou t'ang chou* qu'en mettant les « conseillers » ou « ministres » (*tsai-siang*) après les « gouverneurs » (*tou-tou*, *tutuq*).

pas aussi nombreux que les temples de la seule religion bouddhique dans une simple bourgade. Nous trouvons ce témoignage dans l'inscription du temple Tch'ong-yen (重巖寺), de la sous-préfecture de 永興 Yong-hing, qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de 興國 Hing-kouo, dans la province du Hou-pei. Cette inscription a dû être écrite en 824 ou peu après; elle a été composée par 舒元輿 Chou Yuan-yu; elle paraît avoir disparu, car elle ne figure dans aucun des ouvrages épigraphiques que nous avons consultés; mais le texte en a été conservé dans le *Ts'iuan t'ang wen* 全唐文 (chap. 727)[1]. On y relève le passage suivant [**Texte XXVI**] : 雜夷而來者。有摩尼焉。大秦焉。祆神焉。合天下三夷寺。不足當吾釋寺一小邑之數。« Parmi les divers barbares qui sont venus [en Chine], il y a [les sectateurs de] Mo-ni, ceux du Ta-ts'in et ceux du dieu céleste; les temples barbares de ces trois sortes qui existent dans tout l'Empire ne sont pas, dans leur ensemble, aussi nombreux que les temples de nous autres bouddhistes dans une petite ville. »

En réalité, le manichéisme avait été admis d'abord sans arrière-pensée comme la religion d'étrangers arrivés en petit nombre dans l'Empire, mais il était devenu suspect depuis que les Ouigours l'avaient appuyé politiquement. L'effondrement de la puissance ouigoure en 840-843 donna le signal de la persécution. Les textes que nous allons étudier maintenant sont si étroitement liés à cette chute de l'Empire ouigour qu'ils ne seraient pas pleinement intelligibles si nous ne les faisions précéder d'un résumé historique d'ailleurs très succinct[2].

[1] Cf. *K'in ting ts'iuan t'ang wen*, chap. 727, fol. 26 de l'édition princeps de 1817 (ex. de la Bibliothèque nationale, coll. Pelliot, I, 329; sur l'ouvrage, cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 458).

[2] Nous nous appuyons pour cet exposé sur le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 9 v°-10 v°) et sur le *Sin t'ang chou* (chap. 217 下, fol. 1 v°-3 r°); une

Depuis plusieurs années, la Cour ouigoure était divisée par des intrigues, les assassinats se succédaient, le pouvoir du *qaghan* était miné par sa famille et par les grands, quand, en 840, les Kirghiz s'emparèrent de la capitale ouigoure dans la région de l'Orkhon et tuèrent le *qaghan*. Par la même occasion, ils capturèrent cette princesse chinoise 太和 T'ai-houo qui avait été accordée en mariage au *qaghan* ouigour en 821. Les tribus ouigoures se dispersèrent, allant au Sud et au Sud-Ouest vers Tourfan et Qarašahr, à l'Ouest vers Koutchar, faisant acte de soumission auprès des Qarluq et des Tibétains. Treize tribus cependant restèrent unies et, en 841, élisaient pour *qaghan* un *tägin* appelé 烏介 Wou-kiai (Ügä?). A ce moment, les Kirghiz, se disant les descendants du général chinois 李陵 Li Ling qui, capturé par les Hiong-nou en 99 avant notre ère, était resté chez eux jusqu'à sa mort, s'avisèrent d'une prétendue communauté d'origine avec la maison impériale des T'ang, dont le nom de famille était également Li. Ils espéraient en outre jouer en Asie centrale, grâce à l'appui moral et parfois matériel de la Chine, le rôle qui, pendant un siècle, avait été dévolu aux Ouigours. Aussi décidèrent-ils de renvoyer en Chine, sous escorte, la princesse T'ai-houo. Le *qaghan* Wou-kiai, qui menait ses tribus vers le Sud-Est, à la limite de la province chinoise du Chan-si, attaqua l'escorte et reprit la princesse[1]. La princesse était un otage précieux; Wou-kiai fit demander à l'empereur de Chine d'attribuer la ville de 天德 T'ien-tö, à la limite Nord-Ouest du Chan-si[2], comme apanage de la princesse

étude spéciale de l'histoire ouigoure exigerait des discussions assez longues, à cause de divergences de détail entre les diverses sources; nous avons négligé de parti pris ces désaccords.

(1) Les Kirghiz n'en entrèrent pas moins en relations avec l'Empire chinois, et c'est pour faire connaître leur histoire que Li Tö-yu composa alors le 四夷朝貢錄 *Sseu yi tch'ao kong lou*, en 10 chapitres (*Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 5, fol. 15 r°).

(2) Sur l'importance de T'ien-tö sous les T'ang, au débouché de la route qui

T'ai-houo; lui-même s'y fût établi par la même occasion. L'empereur Wou-tsong, dont le règne nominal ne commence qu'en 841, mais qui avait effectivement pris le pouvoir à la mort de Wen-tsong presque au début de 840, avait fait appel dès ce moment aux services d'un homme d'État et lettré célèbre, 李德裕 Li Tö-yu. Li Tö-yu conseilla à l'empereur d'accorder au *qaghan* des secours en vivres, mais de refuser la cité. Contraint par suite à une vie errante, Wou-kiai se livra à plusieurs incursions sur les confins du Tche-li, du Chan-si et du Chàn-si. Il n'était pas seul à désoler ces provinces frontières; des Ouigours dissidents y agissaient pour leur compte, et parfois Wou-kiai s'unit aux fonctionnaires chinois contre ceux qu'il estimait ses sujets en révolte. Ces Ouigours dissidents avaient pour principaux chefs 赤心 Tch'e-sin et un *tägin* du nom de 那頡啜 Na-hie-tcho. Par l'intermédiaire de son parent 嗢沒斯 Wou-mo-sseu, Wou-kiai s'entendit avec le commissaire chinois du 天德軍 T'ien-tö-kiun pour attirer Tch'e-sin dans un guet-apens, où il périt. Na-hie-tcho se soumet alors à Wou-kiai. En 841 ou 842, Na-hie-tcho, faisant des incursions au Chàn-si pour le compte de Wou-kiai, est complètement vaincu par les Chinois, et n'échappe, percé d'une flèche, que pour être mis à mort par Wou-kiai en punition de sa défaite. Les bandes ouigoures se disloquent; 30,000 hommes se soumettent aux Chinois et sont répartis dans les diverses provinces. Parmi ces Ouigours passés aux Chinois figure en première ligne ce Wou-mo-sseu, parent du *qaghan*, qui reçoit de la Chine des honneurs considérables; on lui donne le nom de famille de l'empereur et, sous le nom nouveau de 李思忠 Li Sseu-tchong, il possède désormais un palais à Si-ngan-fou. En 843, la princesse T'ai-houo est enlevée à Wou-kiai par surprise près de 幽州 Yeou-tcheou. Le *qaghan* mène alors, avec ses tribus décimées par la

menait de chez les Ouigours en Chine, cf. Yule et Cordier, *Marco Polo*, I, 286-287, et Pelliot dans *J. A.*, mai-juin 1912, p. 595-596.

faim et le froid, une existence misérable, jusqu'au jour où il est tué dans l'Altaï en 847.

Il nous semble bien que, dans deux cas au moins, les noms mêmes de ces Ouigours nous sont un témoignage de la religion qu'ils professaient. Pour le Na-hie-tcho qui a été tué en 842, de nombreux parallèles attestent que son nom doit être divisé en deux parties : la seconde est 啜 *tcho* (**čwʹat* [ou *čwʹar*])[1], et d'ailleurs les textes, à diverses reprises, écrivent simplement le nom Na-hie au lieu de Na-hie-tcho. Or *tcho* est la transcription ordinaire du turc *čur*, par exemple dans *kül-čur*, et c'est certainement lui qui termine aussi le nom du *qaghan* Mo-tcho († 716). Reste Na-hie, qui n'est pas attesté comme transcription de nom vraiment turc. Mais nous avons vu plus haut *na-hie*, exactement avec la même orthographe, transcrire *nahīd*, « Vénus, vendredi », dans cette liste sogdienne de la semaine planétaire dont la diffusion en Asie centrale et en Chine nous a paru spécialement liée à la propagande manichéenne; il nous semble donc plus que probable que Na-hie-tcho transcrit Nahīd-čur. A l'appui de cette explication, nous pouvons invoquer le nom de ce Wou-mo-sseu qui est passé au service de la Chine en 842; Wou-mo-sseu, c'est, dans les mêmes listes, la transcription régulière d'*ormuzd*, « Jupiter, jeudi »[2]. De ces deux exemples, il ressort donc que les Ouigours manichéens portaient parfois le nom de la planète dont ils dépendaient. Il resterait à savoir comment se déterminait cette dépendance; peut-être résultait-elle du jour de la naissance tout simplement.

Les *Histoires des T'ang* ne nous renseignent pas directement

[1] Les tables du *K'ang hi tseu tien* fournissent pour ce caractère des indications déconcertantes; nous avons suivi les données des *fan-ts'ie* et celles des prononciations dialectales; le timbre vocalique reste douteux. Pour le titre de *čur*, cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, s. v. *Kul tchour*; RADLOV [RADLOFF], *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, t. III, col. 2172.

[2] Cf. *supra*, p. 166.

sur le rôle que jouèrent les prêtres manichéens au milieu de tous ces troubles. Le *Kieou t'ang chou* (chap. 195, fol. 10 r°) nous apprend seulement qu'en 843, très peu avant que la princesse T'ai-houo ne fût reprise à Wou-kiai, [**Texte XXVII**] «quatre personnes, dont des hommes de confiance et des parents [de Wou-kiai] et le [prêtre] manichéen Tche-tsing, s'étaient déjà rendus [auprès des Chinois] au Tchen-wou-kiun»[1] 其親信骨肉及摩尼志淨等四人已先入振武軍. Cette défection de serviteurs que le *qaghan* considérait comme sûrs entre tous présageait sa ruine prochaine; il n'y a d'ailleurs pas grand'chose à tirer de cette mention incidente pour l'histoire du manichéisme.

Mais les demandes du *qaghan* Wou-kiai, la présence en son campement de la princesse T'ai-houo, la soumission de son parent Wou-mo-sseu ont donné lieu à l'échange de lettres assez nombreuses et à la promulgation d'édits, dont le rédacteur fut alors, en général, Li Tö-yu[2]. Certains de ces documents

[1] Telle nous paraît être la traduction exacte de ce passage, pour lequel l'un de nous avait proposé naguère, sous réserves d'ailleurs, une version un peu différente (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 319). L'expression 親信 *ts'in-sin* existe en chinois (cf. par exemple la biographie du moine Seng-kin au chapitre 7 du *Kao seng tchouan*), mais elle paraît avoir eu un sens plus précis et désigner une catégorie spéciale de «fonctionnaires de confiance» dans la hiérarchie administrative des Ouigours; cf. par exemple l'expression dans *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 7 r°, et *supra*, p. 192, où nous avons proposé de rétablir *ts'in-sin-kouan* à la ligne XII de l'inscription de Karabalgasoun. Pour 骨肉 *kou-jeou*, «os et chair» au sens de «parent», cf. le dictionnaire de Giles et von Zach, *Weitere Beiträge zur richtigen Würdigung Prof. Schlegel's*, Pékin, 1902, p. 4; il s'agit toujours de parents très proches, comme père ou mère, enfants, et surtout frères et sœurs. Le Tchen-wou-kiun était, sous les T'ang, le nom d'une armée qui campait au chef-lieu du «protectorat du *chan-yu*» (單于都護府 Chan-yu-tou-hou-fou), c'est-à-dire dans la région de l'actuel Kouei-houa-tch'eng, à l'angle nord-est de la boucle du Fleuve Jaune.

[2] Li Tö-yu, pour célébrer la soumission de Wou-mo-sseu, avait même composé un traité spécial, où il rappelait trente soumissions célèbres depuis les Han jusqu'aux T'ang; c'était le 異域歸忠傳 *Yi yu kouei tchong tchouan*, que mentionne le *Sin t'ang chou* (chap. 217 下, fol. 2 r°) et qui existait encore

nous ont été conservés, et il en est dont l'histoire du manichéisme en Chine peut faire son profit.

Le plus ancien de ces documents doit se rapporter au premier semestre de 842. L'empereur de Chine n'y demande plus « respectueusement » des nouvelles du *qaghan*, et il lui refuse nettement l'autorisation de s'établir à la ville de Tchen-wou [1]; mais, contre l'avis de certains hommes

au milieu du XIII[e] siècle (cf. *Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 7, fol. 6 v°). Un «ordre impérial» (詔 *tchao*), qui doit être de 841 et qui fut rédigé par Li Tö-yu, est adressé (*Wen yuan ying houa*, chap. 468, fol. 5 r°) à 回鶻嗢吺 [var. 没] 斯特勒 [corr. 勤] 那頡啜特勒 [corr. 勤] 曳于伽思於解亦阿思於解亦何 [var. 阿] 躭于 [var. 迂] 思莫賀達干宰相伊難未 [var. 朱] 密伽諦略 [var. ajoute 摩] 咄將軍 [var. supprime 軍] 諦略, c'est-à-dire «aux Ouigours Wou-mo-sseu t'ö-lo (Ormuzd tägin), Na-hie-tcho t'ö-lo (Nahīd-čur tägin), Yi-yu-k'ie-sseu Yu-kiai yi A-sseu (il-ügäsi Ugai As?), Yu-kiai-yi Ho[*ou* A]-tan-yu[*ou* ya]-sseu (Ugai ○ ○?), Mo-houo-ta-kan tsai-siang Yi-nan-tchou mi-k'ie ti-lio (bagha-tarqan ministre Inanču bilgä tiräk?), Mo-tou tsiang-kiun ti-lio (Batur sängün tiräk?)». La répartition des noms et des titres est parfois douteuse, puisque aucune séparation n'est marquée dans l'original (nous avons adopté la variante Mo-tou dans le dernier nom par analogie avec *Sin t'ang chou*, chap. 217 上, fol. 4 v°). Mais, même en dehors des noms d'Ormuzd et de Nahīd-čur, l'énumération est intéressante. On y reconnaît des noms et des titres qui se trouvent au début de l'inscription de Karabalgasoun. C'est la première fois que le titre de *tiräk* se rencontre vraiment en transcription chinoise. Pour les noms qui accompagnent ce titre, on notera que le texte pehlvi manichéen publié par M. F. W. K. Müller (*Der Hofstaat*, p. 211) nomme côte à côte, dans sa liste de fonctionnaires ouigours, un Kül sängün tiräk et un Inanču bilgä tiräk. Les documents dont Li Tö-yu est l'auteur sont donnés dans sa collection littéraire, le 會昌一品集 *Houei tch'ang yi p'in tsi*, en 34 chapitres. Nous citons le *Houei tch'ang yi p'in tsi* d'après l'édition incorporée au 畿輔叢書 *Ki fou ts'ong chou* (Bibl. nat., fonds chinois, coll. Pelliot, I, 288).

[1] Il y eut deux demandes d'établissement du *qaghan* au haut de la boucle du Fleuve Jaune, l'une en 841, l'autre en 842. C'est du moins ce qui paraît résulter des données des *Histoires des T'ang*; mais il y a conflit entre certaines de leurs indications topographiques et chronologiques. Nous rapportons la présente lettre à 842, parce qu'elle annonce l'envoi de Yang Kouan, dont le départ est certainement antérieur au 25 septembre 842 (cf. texte XXIX), mais qui ne paraît pas être revenu avant ce moment-là (cf. texte XXX). L'indication de «deux ans» au début de la lettre est aussi en faveur de 842. L'ambassade

d'État et des généraux de la frontière, il ménage encore le *qaghan*; on sent qu'un retour de fortune est encore possible en faveur de Wou-kiai, et d'ailleurs la princesse T'ai-houo est toujours entre ses mains. Dans le cours de cette lettre, on lit le passage suivant[1] [**Texte XXVIII**] : « . . . Depuis deux ans, je protège tout le pays du *qaghan*. A l'intérieur [de ma capitale], je repousse les avis de mes ministres; à l'extérieur, je coupe court aux propos de mes généraux. J'ai montré le cœur le mieux disposé pour le *qaghan*. Mais il faut que le *qaghan* voie aussi bien nettement l'état des affaires et s'en retourne promptement [au nord du désert]. Pour ce qui est de ses demandes au sujet de céréales, et aussi au sujet de la protection des [religieux] manichéens et de la surveillance à exercer pour qu'ils ne soient pas molestés par les T'ouei-houen[2] et les Tang-hiang[3], on ira au-devant [des religieux] et on leur fixera des lieux de séjour, et on enverra [des céréales] de manière à donner satisfaction (?) . . . Pour le reste, j'envoie Yang Kouan en mission spéciale pour exprimer de vive voix [au *qaghan*] mes intentions. » [賜回鶻書意]。。。朕二年以來保護可汗一國。內阻公卿之議。外遏將帥 [*note* : « Un autre texte écrit 邊將. »] 之言。朕於可汗心亦至矣。可汗亦須深見事體。早見歸還。所求種糧。及安

de Yang Kouan est donc vraisemblablement celle que le *Kieou t'ang chou* (chap. 18 上, fol. 4 r°) place au 3e mois de 842.

(1) *Houei tch'ang yi p'in tsi*, chap. 5, fol. 2 v°; cette lettre se trouve également dans le *Kou wen yuan kien*, chap. 39, fol. 20-21.

(2) T'ouei-houen n'est qu'une autre orthographe, fréquente au IXe siècle, pour les T'ou-yu-houen du Koukou-nor (cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 198, fol. 6 r°).

(3) Les Tang-hiang, connus dès le temps des Han, étaient au sud-ouest du Kan-sou. T'ouei-houen et Tang-hiang barraient primitivement la route du Kan-sou au Lob-nor plutôt que de Mongolie en Chine. Mais le progrès de l'empire tibétain au VIIIe siècle avait rejeté beaucoup des tribus des Tang-hiang et des T'ouei-houen jusqu'à la boucle du Fleuve Jaune et même au nord du Chàn-si et du Chan-si.

存摩尼尋勘退渾党項刧掠等事。並當應接處置。必遣得宜。。。其餘令楊觀專往視喩朕意。

Le second document émanant de Li Tö-yu est exactement daté du 18e jour du 8e mois de la 2e année *houei-tch'ang* (25 septembre 842); c'est une «Requête où on discute [le cas] du Ouigour Che Kiai-tche» (論回鶻石誡直狀)[1]; elle nous renseigne assez bien sur la situation précaire où se trouvaient dès ce moment en Chine Ouigours et prêtres manichéens. Voici ce document en entier [**Texte XXIX**] : «Depuis deux jours, [les soussignés,] vos serviteurs, entendent au dehors [des gens] qui discutent et qui disent : «Che Kiai-tche est depuis longtemps à la capitale[2], et il n'est pas d'affaire, grande ou petite, «qu'il ne connaisse à fond. Récemment, comme on a rassemblé «[les Ouigours] au Hong-lou[-sseu][3], il a craint que la Cour «ne veuille les fixer dans l'intérieur [de l'Empire]. S'il a demandé à recevoir une mission, ce n'est que dans l'idée de «s'échapper.» On dit encore : «Che Kiai-tche avait deux fils «qui se sont enfuis; c'est certainement qu'ils se sont déjà rendus «chez les Ouigours. Maintenant que celui-ci est parti, comment «croire que ce soit pour épuiser son cœur [au service de l'Empire]?» Vos serviteurs, prosternés, [considèrent] que, depuis que le *qaghan* est à la frontière, on lui a déjà envoyé trois ambassades, celles de Miao Chen, de Wang Houei et de Yang Kouan[4], pour lui notifier les ordres impériaux. Il n'en a pas

(1) *Houei tch'ang yi p'in tsi*, chap. 14, fol. 2 r°.

(2) Il avait même «chinoisé» son nom, ou avait pris un nom nouveau purement chinois. Sa mission de 842 est mentionnée au *Kieou t'ang chou* (chap. 18 上, fol. 5 r°), où son nom est écrit 石戒直 Che Kiai-tche.

(3) Le Hong-lou-sseu était l'administration chargée des rapports avec les étrangers, et c'était là qu'on avait généralement logé les envoyés ouigours et leur suite (cf. par exemple *Kieou t'ang chou*, chap. 195, fol. 6 v°).

(4) 苗縝 Miao Chen nous est inconnu. C'est au 8e mois de 841 que le *qaghan* Wou-kiai avait fait appel à l'empereur en l'avertissant du désastre subi l'année précédente par ses compatriotes; le même mois, 王會 Wang Houei

moins mené encore (?) Tch'ang Tchao et Ngan Lou-k'ing [1] pour errer sur la barrière avec lui; il n'a pas le moindre repentir. Che Kiai-tche est un petit chef; comment pourrait-il influencer le *qaghan* et lui faire comprendre [son devoir] ? De plus, depuis le présent été, on a à deux reprises fait un recensement des [prêtres] manichéens et des Ouigours. En outre, on a traité Wou-mo-sseu (Ormuzd) avec une générosité extrême. Il est à craindre que les gens comme [Che] Kiai-tche n'en éprouvent forcément de l'inquiétude et du ressentiment [2]. Non seulement son départ n'offre pas d'avantages, mais il est vraiment à prévoir que [Che Kiai-tche] fasse naître des troubles. Prosternés, [vos serviteurs] espèrent qu'un ordre impérial prescrira rapidement à Lieou Mien [3] de se saisir de [Che Kiai-tche] là où il sera, et de le ramener; ce leur sera en vérité une joie sincère. De plus, ils espèrent que le [même] ordre impérial sera également accordé à Ts'ouei Kiu-yuan.» 右自兩日來臣等竊聞外議云。石誠直久在京城。事無巨細靡不諳悉。昨綠收入鴻臚。懼朝廷處置內。求奉使。意在脫身。又云。石誠直先有兩男逃走。必是已入回鶻。料此去豈肯盡心。臣等伏以自可汗在邊。已使苗縝王會楊觀三度告諭。又曾領常照安魯卿同往逗留塞上。終不悛心。石誠直是一卑微首領。豈能有所感悟。況自今夏以來。兩度點檢摩尼回鶻。又寵待嗢沒斯至厚。恐誠直之徒必懷疑

était chargé de porter au *qaghan* la réponse impériale (*Kieou t'ang chou*, chap. 18 上, fol. 3 r°). Yang Kouan a déjà été nommé dans le texte XXVIII et reparaîtra dans le texte XXX.

(1) Ces deux personnages nous sont inconnus.

(2) Wou-mo-sseu (Ormuzd) était considéré par les Ouigours comme traître à la cause de son parent le *qaghan*; les Ouigours étaient donc mécontents de la faveur que la Cour chinoise lui avait témoignée.

(3) C'est ce 劉沔 Lieou Mien qui repoussait à la frontière du Nord-Ouest les incursions du *qaghan* Wou-kiai; on trouvera sa biographie au chapitre 31 du *Kieou t'ang chou* et au chapitre 171 du *Sin t'ang chou*.

怨。此去豈止於無益。實慮生奸。伏望速詔劉沔所在勒回。實爲允愜。仍望兼賜崔巨元詔。

La défection du *tägin* Wou-mo-sseu (Ormuzd) avait exaspéré Wou-kiai. Le *qaghan* profita du retour de l'envoyé Yang Kouan pour adresser à l'empereur un placet où il demandait des bœufs, des moutons, des céréales, et réclamait en outre qu'on lui rendît Wou-mo-sseu après l'avoir chargé de chaînes; enfin il insistait pour que protection fût accordée aux religieux manichéens. Le retour de Yang Kouan et la soumission de Wou-mo-sseu nous font attribuer ce placet au second semestre de 842[1]. La réponse impériale fut rédigée par Li Tö-yu et nous est parvenue dans sa collection littéraire[2]. L'empereur accorde 3,000 石 *che* de céréales, mais refuse moutons et bœufs, car les bœufs sont nécessaires à l'agriculture, et il est défendu de les abattre; et quant aux moutons, on n'en élève pas en Chine, mais sur la frontière du Nord, où l'empereur les laisse aux nomades; il ne veut pas dépouiller ces populations. Wou-mo-sseu s'est soumis; il ne peut être question de le livrer au ressentiment du *qaghan*. La lettre impériale continue ainsi [**Texte XXX**] : «Pour ce qui est de la religion manichéenne, avant la période *t'ien-pao* (742-755), elle était interdite dans le royaume du Milieu. Depuis plusieurs règnes, parce que les Ouigours avaient pour elle respect et foi, on lui a, alors seulement, permis de se développer librement[3]. Dans nombre de

(1) Wou-mo-sseu avait fait sa soumission au commissaire chinois du T'ien-tö-kiun le 5e mois, et était arrivé à Si-ngan-fou le jour *ping-yin* du 6e mois (14 juillet 842); cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 18 上, fol. 4 v°; c'est dans le 8e mois que le *qaghan* le réclama (*ibid.*, fol. 5 r°).

(2) *Houei tch'ang yi p'in tsi*, chap. 5, fol. 4 r°; le document se trouve aussi dans le *Kou wen yuan kien*, chap. 39, fol. 21 r°-23 r°. Le P. Gaubil a connu ce texte, sans doute par le *Kou wen yuan kien*, et en a donné un résumé dans son *Abrégé de l'Histoire des T'ang* (*Mém. concernant les Chinois*, t. XVI, p. 228, n. 8).

(3) Il y a là une double inexactitude. Ce n'est pas dans la période *t'ien-pao*, mais dans la période *k'ai-yuan* (713-741), et plus précisément en 732, que

places fortes[1] du Kiang et du Houai[2], nous avons fait que cette religion [a pu] se propager. Récemment, de chacun [de ces endroits], il m'a été transmis des rapports selon lesquels, depuis qu'on a appris la ruine des Ouigours, ceux qui croyaient à cette religion se montrent tièdes à cause de cette [défaite]; les religieux étrangers qui sont dans ces [régions]-là semblent n'avoir autant dire pas d'appui. Dans les villages inondés des [pays de] Wou et de Tch'ou[3], le caractère des gens est méprisant et mesquin; dès l'instant où la foi s'en est allée, la pratique paisible [de cette religion] est extrêmement difficile. D'ailleurs le Buddha est le grand maître. [Or] il a prescrit de pratiquer la religion suivant les causes[4]. Quand, dans le peuple, les causes sont épuisées, il ne faut absolument pas imposer [la religion] de force. Je pense beaucoup aux religieux [venus] de loin [qui appartiennent] aux pays étrangers, et je désire qu'ils soient dans une sécurité absolue. Aussi ai-je donné l'ordre qu'ils pratiquent leur religion dans les régions croyantes des deux capitales et de T'ai-yuan. Pour ce qui est des temples

le manichéisme a été l'objet d'un édit de tolérance (cf. *supra*, textes V-VI); la confusion est peut-être née de ce que les deux périodes appartiennent au même règne. De plus, en 732, comme d'ailleurs en 742-755, les Ouigours n'étaient pas encore manichéens, et le manichéisme n'était sans doute représenté en Chine que par des Iraniens.

[1] Il est assez difficile de donner une traduction précise de 鎮 *tchen*; c'est en principe une place forte, une place de «défense», mais le mot en est venu à désigner aussi les faubourgs marchands qui se développaient aux portes de l'enceinte, et enfin même une ville marchande non fortifiée. Il doit s'agir ici à la fois des enceintes et de leurs faubourgs marchands.

[2] Le Kiang est naturellement le Fleuve Bleu; le Houai est un affluent septentrional, souvent modifié au cours des siècles par la nature et par l'homme. Ces deux noms désignent la région du bas Yang-tseu, au Ngan-houei et au Hou-pei.

[3] Les pays de Wou et de Tch'ou correspondent en gros au Kiang-sou et au Hou-pei.

[4] Il s'agit des «causes» de mérites religieux qui préexistent dans les individus et favorisent le développement de la religion.

[manichéens] du Kiang et du Houai, je les ai fermés provisoirement; j'attendrai que le pays même des Ouigours soit rentré dans le calme, et immédiatement donnerai l'ordre [de revenir] à l'état de choses ancien. » [賜回鶻可汗書]。。。摩尼教天寶以前中國禁斷。自累朝緣回鶻敬信始許興行。江淮數鎮皆令闡教。近各得本申奏。緣自聞回鶻破亡。奉法者因兹懈怠。蕃僧在彼。稍似無依。吳楚水鄉人性囂薄。信心既去翕習至難。且佛是大師。尙隨緣行教。與蒼生緣盡。終不力爲。朕深念異國遠僧。欲其安堵。且令於兩都及大原信嚮處行教。其江淮諸寺。權停。待回鶻本土安寧。卽却令如舊。

La forme est polie, mais il n'y avait pas à se méprendre sur le fond : la persécution commençait. Les temples manichéens établis en 771 au Kiang-sou, au Tchö-kiang, au Kiang-si, au Hou-pei, c'est-à-dire dans tout le bassin du Yang-tseu, sont fermés et leurs religieux sont ramenés dans le Nord; on ne laisse subsister que le temple de Si-ngan-fou érigé en 768, et ceux de Ho-nan-fou et T'ai-yuan-fou autorisés en 807.

L'empereur n'allait pas s'en tenir là. Dès le premier mois de 843, il se décidait à une campagne décisive contre le *qaghan*; des auxiliaires cha-t'o, t'ou-houen (= t'ouei-houen), tang-hiang allaient se placer sous les ordres de Lieou Mien. Au cours du troisième mois, Lieou Mien surprenait le camp du *qaghan*, et son lieutenant 石雄 Che Hiong reprenait la princesse T'ai-houo[1]. Dès lors, il n'y avait plus de ménagements à garder; le manichéisme fut proscrit par toute la Chine.

Plusieurs textes parallèles nous renseignent à ce sujet. C'est

[1] Pour tous ces événements, les principales sources sont, en dehors des chapitres sur les Ouigours dans les deux *Histoires des T'ang*, les annales principales du *Kieou t'ang chou* (beaucoup plus détaillées ici que celles du *Sin t'ang chou*) et les biographies de Lieou Mien et de Che Hiong aux chapitres 161 du *Kieou t'ang chou* et 171 du *Sin t'ang chou*.

ainsi que nous lisons dans le *T'ang houei yao*[1] [**Texte XXXI**] : «La troisième année *houei-tch'ang* (843), un édit prescrivit que pour les villages, les maisons, l'argent et les objets mobiliers [appartenant] aux temples manichéens, les *kong-tŏ-che*[2] ainsi

[1] Chap. 49, fol. 11 r°; du *T'ang houei yao*, ce texte a passé dans le *T'ang wen che yi* de Lou Sin-yuan, chap. 8, fol. 2 v°.

[2] Le *kong-tŏ-che* dont il est question ici et le *sieou-kong-tŏ-che* dont il va être question dans les phrases suivantes étaient des administrations chargées des affaires religieuses, mais les textes qui les concernent sont rares et assez obscurs. Le régime auquel les établissements religieux étaient soumis changea souvent au temps des T'ang. Hou San-sing, dans son commentaire du *Tseu tche t'ong kien* (sous le 5ᵉ mois de la 6ᵉ année *houei-tch'ang*, 846), donne à ce sujet quelques informations; mais le texte essentiel est celui du *Sin t'ang chou* (chap. 48, fol. 7 r°), qui a été déjà utilisé par M. De Groot (*Sectarianism and religious persecution in China*, p. 106). Il y est dit qu'en 788, on supprima le poste de *ta-hio-che* attaché au Tch'ong-siuan-kouan; puis le texte ajoute : «Plus tard, on rétablit le *ta-kong-tŏ-che* (大功德使) des avenues de droite et de gauche (à Si-ngan-fou), le *kong-tŏ-che* et le *sieou-kong-tŏ-che* de la capitale orientale (Lo-yang), qui eurent la direction générale de l'enregistrement des moines et des nonnes bouddhistes et des mérites et corvées [les concernant]. La 2ᵉ année *yuan-houo* (807), les religieux et nonnes taoïstes dépendirent des *kong-tŏ-che* des avenues de droite et de gauche. La 2ᵉ année *houei-tch'ang* (842), les moines et nonnes bouddhistes dépendirent du *tchou-k'o* (主客)... La 6ᵉ année (846), ... les moines et nonnes bouddhistes dépendirent à nouveau des *kong-tŏ-che* des deux [groupes d']avenues.» M. De Groot a signalé (p. 106) que, sous les Song, il y eut de même des «administrateurs des moines bouddhiques pour les avenues de gauche et de droite». Il semble résulter du texte du *Sin t'ang chou* que l'administration des *kong-tŏ-che* avait existé antérieurement. En effet, d'après le *Fo tsou t'ong ki* (chap. 40, fol. 80 v°), les moines et nonnes de tout l'Empire auraient été rattachés une première fois dès 747 aux «*kong-tŏ-che* des deux [groupes d'] avenues»; mais nous n'avons pas trouvé confirmation de ce renseignement dans les *Histoires des T'ang*. Le texte du *Sin t'ang chou* paraît dire en outre que les *kong-tŏ-che* furent rétablis sinon en 788, du moins peu après, et en tout cas avant 807; en cette année, leur administration aurait seulement reçu par surcroît la direction du clergé taoïste; le texte du *Kieou t'ang chou* que nous avons cité plus haut (cf. p. 278, n. 3) peut se concilier avec cette interprétation, sans qu'il la rende évidente; cf. aussi *Fo tsou t'ong ki*, chap. 41, fol. 83 v°. Le terme de *kong-tŏ-che* signifie «envoyé [préposé] aux mérites religieux»; *sieou-kong-tŏ-che* est l'«envoyé [préposé] à l'acquisition des mérites religieux». Le *kong-tŏ-che* des avenues de gauche est mentionné par un texte japonais de 839 (*Tripit.* de

que le *yu-che-t'ai* (censorat) et le préfet de la capitale fussent tous chargés de déléguer des fonctionnaires pour en faire l'inventaire complet. Les Ouigours qui se trouvaient à la capitale dans des demeures extérieures et ceux [dépendant] du *sieou-kong-tö*[1] furent contraints de prendre le bonnet et la ceinture[2]

Tōkyō, 餘, II, 75 v°). Les avenues de gauche sont naturellement celles de la partie orientale de l'ancien Tch'ang-ngan, les avenues de droite celles de la partie occidentale; d'après le *Kieou t'ang chou* (chap. 38, fol. 4 r°), il y avait à Tch'ang-ngan quatorze avenues se dirigeant du Nord au Sud, et onze allant de l'Est à l'Ouest.

(1) On verra plus loin, par le texte complet de l'édit, que deux mots manquent ici devant *sieou-kong-tö*; il faut ajouter *tong-tou*, «de la capitale orientale». Le *kong-tö-che* et le *sieou-kong-tö-che* devaient se partager l'administration religieuse de la ville de Lo-yang (Ho-nan-fou), tout comme les deux *ta-kong-tö-che* se partageaient par moitiés orientale et occidentale la ville de Si-ngan-fou. Nous pensons que les «demeures extérieures» désignent les habitations autres que les temples; il peut s'agir des religieux manichéens qui, au lieu d'habiter dans le temple, logeaient chez les «auditeurs». Le terme de «demeures extérieures» (*wai-tchai*) s'est déjà rencontré dans le texte XXI.

(2) M. De Groot, qui a été le premier à signaler les textes parallèles du *Kieou t'ang chou* et du *Sin t'ang chou* (*Sectarianism*, p. 60 et 567), traduit 冠帶 *kouan-tai* comme signifiant les fonctionnaires chinois portant le bonnet officiel et la ceinture. Cette interprétation peut très bien se justifier. En effet, dans sa composition littéraire sur la capitale de l'Ouest (西京賦), 張衡 Tchang Heng (78-139) parle des fonctionnaires (冠帶) en les opposant aux marchands (商旅 *chang-lu*); le commentaire du 文選 *Wen siuan*, composé en 658 par 李善 Li Chan, dit à ce propos : «*Kouan-tai* est une expression analogue à *tsin-chen*; cela signifie les fonctionnaires» 冠帶猶搢紳。謂吏人也。Mais, à côté de ce sens particulier des mots *kouan-tai*, ceux-ci peuvent signifier aussi le bonnet et la ceinture qui distinguent les Chinois des peuples barbares; *kouan-tai* désignera donc le costume chinois par opposition aux costumes étrangers. Ainsi, dans le *Souei chou* (chap. 3, fol. 5 r°), nous lisons que, en 607, un *qaghan* turc présenta une requête à l'empereur pour proposer de changer de costume et d'adopter le bonnet et la ceinture (可汗上表請變服襲冠帶). Dans le *Tsin chou* (chap. 14, fol. 2 r°), on décrit l'étendue de l'Empire des Tsin qui ne comprenait pas moins de 173 commanderies et royaumes, le tout «formant un Empire ayant le bonnet et la ceinture», c'est-à-dire ayant accepté la civilisation chinoise (以爲冠帶之國). Dans nos textes relatifs aux Ouigours, l'expression *kouan-tai* est prise dans ce second sens; elle signifie qu'on oblige les Ouigours à adopter le costume chinois. Tel est d'ailleurs le sens adopté par Vasil'ev (*Kitaïskiya nadpisi*,

Pour ce qui est des temples manichéens[1], on chargea les membres du *tchong-chou*[*-cheng*][2] d'adresser à leur sujet un rapport détaillé.» 會昌三年勅摩尼寺莊宅錢物並委功德使及御史臺京兆府差官檢點。在京外宅修功德迴紇並勒冠帶。摩尼寺委中書門下條疏奏聞。

Le *Sin t'ang chou* (chap. 217 下, fol. 2 v°) donne des renseignement assez brefs, mais qui ne sont pas sans intérêt [**Texte XXXII**] : «Un ordre impérial prescrivit que tous les Ouigours qui relevaient des *kong-tö-che* dans les deux capitales prissent le costume chinois. Les fonctionnaires que cela concernait devaient recueillir les livres et les images des manichéens et les brûler sur la voie publique; quant aux propriétés [des manichéens], elles seraient confisquées.» 詔回鶻營功德使在二京者悉冠帶之。有司收摩尼書若象燒于道。產貲入之官。

Mais aussi bien le passage du *T'ang houei yao* que celui du *Sin t'ang chou* ne sont que des résumés. Le texte original est un «ordre du jour de félicitations» (賀制) qui fut lancé par l'empereur au 2e mois de 843 (5 mars-3 avril), quand il reçut la nouvelle des succès de Lieou Mien et de la reprise de la princesse T'ai-houo. Cet ordre du jour nous a été conservé intégralement dans le *Kieou t'ang chou* et surtout dans la collection littéraire de son véritable rédacteur, Li Tö-yu[3]. Nous n'en reproduisons ici que la partie qui intéresse le manichéisme [**Texte XXXIII**] : «Maintenant que les Ouigours ont été défaits,

p. 33) en traduisant un résumé de ce texte inséré par les membres du Tsong-li-yamen dans leur commentaire de l'inscription de Karabalgasoun.

[1] Il est probable qu'il faut suppléer le mot *seng* «religieux», après «temple», et traduire : «Pour ce qui est des religieux des temples manichéens».

[2] Il s'agit du Grand secrétariat; cf. *Kieou t'ang chou*, chap. 43, fol. 15 v°-16 r°.

[3] *Kieou t'ang chou*, chap. 18 上, fol. 5 v°-6 r°; *Houei tch'ang yi p'in tsi*, chap. 3, fol. 2 v°-4 r°. Le *Kieou t'ang chou* supprime quelques membres de

on doit les extirper complètement. Il convient donc que les troupes d'infanterie et de cavalerie des diverses provinces s'avancent simultanément pour punir [les Ouigours envahisseurs] du Ho-tong. Depuis les généraux et officiers jusqu'à leurs subordonnés, tous ceux qui auront accompli des actions d'éclat seront récompensés avec la plus grande libéralité. A chaque fois, il me sera adressé des rapports détaillés pour que des décisions soient prises. Les Ouigours qui se trouvent à la capitale (Si-ngan-fou) dans des demeures extérieures et ceux [qui dépendent] du *sieou-kong-tö* de la capitale orientale (Ho-nan-fou) seront tous contraints de prendre le bonnet et la ceinture, et on les exilera dans les diverses provinces pour y être surveillés. Pour ce qui est des villages, des habitations, de l'argent et des objets mobiliers des Ouigours et des temples[1] manichéens, nous chargeons les *kong-tö-che*, ainsi que le *yu-che-t'ai* et le préfet de la capitale, de déléguer chacun des fonctionnaires zélés et capables pour en faire l'inventaire et l'enregistrement complets. Il ne faudra pas permettre aux gens en charge des diverses races[2] ni aux richards des quartiers mar-

phrase, mais c'est lui seul qui nous donne la date de l'ordre du jour; il a aussi une ou deux variantes intéressantes. Nous reproduisons le texte du *Houei tch'ang yi p'in tsi*, en indiquant en note les variantes du *Kieou t'ang chou*; nous les marquons par K.

(1) Au lieu de 等 *teng*, «et autres», qui est la leçon du *Houei tch'ang yi p'in tsi*, nous suivons ici la leçon de K, qui est 寺 *sseu*, «temple». La même alternance se reproduit plus bas, et nous adoptons la même solution. Il est évident que la différence résulte d'une confusion graphique; elle a pu être facilitée ici par la présence de *teng* quelques mots plus loin. Dans le texte XXXI, tiré du *T'ang houei yao* et qui est manifestement apparenté à celui-ci, on a les deux fois *sseu* et non *teng*; c'est une des raisons qui ont déterminé notre choix.

(2) K n'a pas les mots *tche-tchang*, que nous traduisons par «gens en charge». Reste alors 諸色人 *tchou-sö-jen*, que M. De Groot a traduit par «gens de cette nationalité». L'expression nous a d'abord embarrassés. *Tchou-sö*, mot à mot «de toutes couleurs», existe en chinois au sens de «de toutes sortes»; *tchou-sö-jen* se rencontre souvent dans les textes officiels de l'époque mongole et paraît signifier «les diverses races [de gens ou de fonctionnaires]», à l'ex-

chands de se rien approprier subrepticement. S'il y en a qui contreviennent [à cet ordre], il faut tous les punir de mort[1] et leurs bien seront confisqués. Quant aux religieux des temples[2] manichéens, nous chargeons l'administration du *tchong-chou* [*-cheng*] de nous faire immédiatement un rapport détaillé à leur sujet. » [討回鶻制]。。。其回鶻既巳[3]破滅。義在翦除。宜令諸道兵馬並[4]同進討河東。立功將士以[5]下優厚賞給。續次[6]條疏處分。應在京外宅及東都修功德回鶻。並勒冠帶。各配諸道收管。其回鶻及摩尼等[7]莊宅錢物等。並委功德使。與[8]御史臺[9]京兆府。各差精強幹事[10]官。點檢收錄[11]。

clusion des représentants de la nationalité alors au pouvoir; c'est aussi le sens que l'expression nous semble avoir, sous les Song, dans un passage du *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, chap. 56, fol. 3 r°, qui porte sur l'année 1004, et dans des textes du *San tch'ao pei mong houei pien*, chap. 30, fol 7 v°-8 r°; chap. 77, fol. 3 v° (et cf. aussi, chap. 101, fol. 7 r°, l'expression 本色官 *pen-sö-kouan*). Un texte du *Kin che*, chap. 4, fol. 6 r°, nous a paru décisif.

(1) Tout comme M. De Groot, nous voyons en 極法 *ki-fa* un synonyme de 正法 *tcheng-fa*.

(2) Comme ci-dessus, nous avons adopté ici la leçon K; avec celle du *Houei tch'ang yi p'in tsi*, on aurait «quant aux religieux manichéens et autres»; mais il s'agit en réalité des seuls religieux manichéens. Ici encore le *T'ang houei yao* (texte XXXI) a bien «temples» (*sseu*) et non «et autres» (*teng*), mais, après *sseu*, le mot *seng*, «religieux», a dû tomber, si bien que l'empereur paraît demander un rapport immédiat sur les temples manichéens, alors que les temples sont certainement déjà confisqués et qu'il ne reste plus à régler que le sort personnel des religieux.

(3) K, au lieu de 巳 *yi*, a 以 *yi*.

(4) K, au lieu de 並 *ping*, a 使 *che*.

(5) K, au lieu de 以 *yi*, a 巳 *yi*.

(6) K omet fautivement 次 *ts'eu*.

(7) K, au lieu de 等 *teng*, a 寺 *sseu*, que nous avons adopté.

(8) K, au lieu de 與 *yu*, a 以 *yi*.

(9) K, après 臺 *t'ai*, intercale 及 *ki*.

(10) K n'a pas 精強幹事.

(11) K, au lieu de 錄 *lou*, a 抽 *tch'eou*.

不得容諸色職掌[1]人及坊市富人輙有[2]影占。如有[3]犯者。並當[4]極法。錢物納官。摩尼等[5]僧委中書門下卽時[6]條疏聞奏。

Aucun texte contemporain ne nous renseigne sur le sort qui fut réservé aux religieux manichéens après la confiscation de leurs biens et la fermeture de leurs sanctuaires. Au XIIIe siècle, le compilateur du *Fo tsou t'ong ki* avait cependant connaissance de violences qui furent alors exercées contre les personnes. Voici en quels termes il s'exprime[7] [**Texte XXXIV**] : « La troisième année *houei-tch'ang* (843), ... un édit ordonna de supprimer dans tout l'Empire les temples manichéens. A la capitale, soixante-dix[8] religieuses manichéennes périrent toutes. Ceux qui étaient chez les Ouigours furent exilés dans les diverses provinces; le plus grand nombre périrent[9]. » 會昌三年。。。勑天下末尼

(1) K n'a pas 職掌.

(2) K n'a pas 及坊市富人輙有.

(3) K n'a pas 有 *yeou*.

(4) K, au lieu de 當 *tang*, a 處 *tch'ou*.

(5) K, au lieu de 等 *teng*, a 寺 *sseu* que nous avons adopté.

(6) K n'a pas 卽時.

(7) *Fo tsou t'ong ki*, chap. 42, fol. 88 r°; le même texte se retrouve au chap. 54, fol. 151 r°, avec deux variantes que nous indiquerons en note.

(8) Au chapitre 54, on a le chiffre de 72 au lieu de 70.

(9) Ce dernier membre de phrase manque au chapitre 54; la première partie est identique dans les deux chapitres, mais n'est guère intelligible. Les gens qui étaient «chez les Ouigours» étaient hors de la portée des Chinois, et on n'avait pas à les exiler dans les provinces. Les citations du *Fo tsou t'ong ki* ne sont pas toujours fidèles, et le texte est vraisemblablement altéré. Il nous paraît probable que les gens qu'on exile dans les diverses provinces ne sont pas ceux qui se trouvaient chez les Ouigours, mais bien les Ouigours qui se trouvaient dans la Chine du Nord, à Si-ngan-fou, à Ho-nan-fou, à T'ai-yuan-fou. Quant aux religieuses manichéennes, ce témoignage-ci est le plus précis que nous ayons en Chine à leur sujet, mais on a vu plus haut (cf. *supra*, p. 195) qu'il est question d'elles dans l'inscription de Karabalgasoun. Palladius, qui a été le premier à faire connaître le texte du *Fo tsou t'ong ki* (*Starinnye slèdy*, p. 52), ne s'expliquait pas les raisons de cette persécution des religieuses et, invoquant des opinions défavorables de saint Augustin sur leurs sœurs d'Afrique, a

寺並令廢罷。京城女末尼七十人皆死。在回紇者流之諸道。死者大半。

La proscription de 843 fut surtout violente contre le manichéisme, parce que l'empereur poursuivait en lui la religion des Ouigours. Mais Wou-tsong était, depuis son avènement en 840, sous l'influence des taoïstes. L'un d'eux, Tchao Kouei-tchen, lui persuada d'extirper de Chine toutes les religions étrangères, et, en 845, une persécution violente éclatait contre le bouddhisme, le nestorianisme et le mazdéisme. Le ministre Li Tö-yu applaudit aux décisions de l'empereur. Aussi le contemporain qui écrivit la préface des œuvres littéraires de Li Tö-yu, 鄭亞 Tcheng Ya, énumérant les grandes décisions prises par Wou-tsong sur les conseils de l'homme d'État, place-t-il en bon rang ce double titre[1] [**Texte XXXV**] : «Et de plus, [l'empereur] a changé les mœurs de Mâni; il a détruit les coutumes du Buddha» 而又移摩尼之風。壞浮圖之俗. Le bouddhisme était profondément enraciné en Chine; l'orage passé, il put revivre et prospérer. Le manichéisme, au contraire, était arrivé depuis trop peu de temps. Il avait besoin, pour ne pas dévier, de garder encore le contact avec sa patrie iranienne; isolé, presque détruit, ce nous sera une surprise de le voir si vivace, mais pour durer il dut se

supposé que celles de Si-ngan-fou menaient une vie répréhensible. Nous voyons mieux aujourd'hui que la mort de ces moniales ne fut qu'un épisode d'une persécution plus générale.

[1] *Houei tch'ang yi p'in tsi*, préliminaires, fol. 4 v°; Tcheng Ya était docteur de la promotion de 820. Le même texte se trouve dans le *Wen yuan ying houa* (chap. 706, fol. 4 v°), dans le *Kou wen yuan kien* (chap. 40, fol. 22 v°) et dans le *T'ang wen souei* (nous ne l'avons pas actuellement à notre disposition). Le *Wen yuan ying houa* écrit bien 移 *yi* comme le texte que nous avons suivi, mais ajoute que le *Houei tch'ang yi p'in tsi* et le *T'ang wen souei* donnent 伐 *fa*, «punir»; c'est la leçon *fa* qu'on a dans le *Kou wen yuan kien*; on voit que l'édition de la collection littéraire de Li Tö-yu incorporée au *Ki fou ts'ong chou* n'est pas conforme, dans le cas présent, aux indications du *Wen yuan ying houa*.

transformer, se «chinoiser». Dans l'état actuel de nos connaissances, le manichéisme véritable, celui qui pouvait faire des prosélytes parmi la population chinoise, mais dont le haut clergé devait venir tout entier du dehors, paraît bien avoir succombé sous l'édit proscripteur de Wou-tsong en 843.

De 745 à 840, l'Empire ouigour avait eu son centre sur les bords de l'Orkhon, et l'hégémonie de ses armées s'étendait de l'Ili au Fleuve Jaune, arrêtée seulement vers le Sud à hauteur des Monts Célestes par l'Empire tibétain. Après les catastrophes de 840-843, les tribus ouigoures qui avaient échappé à la mauvaise fortune du *qaghan* Wou-kiai étaient allées fonder des établissements indépendants en divers points d'Asie centrale; les deux groupes principaux furent ceux des Ouigours de 甘州 Kan-tcheou au Kan-sou et des Ouigours de Kao-tch'ang à l'est de Tourfan. L'existence du manichéisme nous est attestée chez tous les deux.

En ce qui concerne les Ouigours de Kan-tcheou, il n'est pas certain que le manichéisme ait longtemps prédominé parmi eux. Ces Turcs étaient environnés de bouddhistes chinois et tibétains; les manuscrits de Touen-houang nous montrent, juste avant l'arrivée des Ouigours et au temps de la domination tibétaine, un groupe de traducteurs bouddhiques florissant à Kan-tcheou. Sur les cartouches des panneaux bouddhiques dans le Ts'ien-fo-tong de Touen-houang, il est question à plusieurs reprises du «*qaghan* céleste des Ouigours de Kan-tcheou». Tout récemment, on a retrouvé dans les montagnes du Kan-sou méridional un texte bouddhique en turc, copié aux alentours de l'an 1700, et qui provient de chez les Sary-ouigours, derniers descendants des Ouigours de Kan-tcheou. Le manichéisme dut céder peu à peu chez ces Turcs que les bouddhistes pressaient de toutes parts, mais c'est bien le manichéisme qu'ils avaient apporté avec eux au milieu du IXe siècle.

A vrai dire, on pourrait avoir un doute en ce qui concerne les religieux qui viennent de Kan-tcheou à la cour des Leang postérieurs en 911. Voici le texte qui concerne cette mission; il n'est pas très caractéristique[1] [**Texte XXXVI**] : «Le onzième mois de la première année *k'ien-houa* des Leang [postérieurs] (911)[2],...on accorda en outre un vêtement violet à leurs religieux qui étaient venus à la cour, Ning-lou-yi, Li-sseu-yi [*ou* Nien-sseu-yi][3] et Yen-ts'ien» 梁乾化元年十一月。。。又賜其入朝僧凝盧宜李思宜延䉶等紫衣. Le vêtement violet est en principe le *kaṣāya* ou robe du moine bouddhiste, qu'on tenait à grand honneur de recevoir en don spécial du souverain; mais il n'y aurait rien de surprenant à ce que l'empereur en eût donné même à des religieux manichéens. Les noms des moines ne sont pas chinois, et n'ont pas non plus l'apparence turque; ils font plutôt songer à des transcriptions de l'iranien[4], mais la répartition

(1) *Kieou wou tai che*, chap. 138, fol. 2 r°. On sait que le *Kieou wou tai che*, compilé en 973-974, ne nous est pas parvenu dans son état primitif, mais a été reconstitué à la fin du XVIIIe siècle, presque exclusivement au moyen des sections qui en avaient été réparties sous les diverses rimes du *Yong lo ta tien*. Dans le cas présent, le texte du *Kieou wou tai che* se retrouve en un autre ouvrage de la même époque, le 五代會要 *Wou tai houei yao* de Wang P'ou (éd. du Kiang-sou-chou-kiu parue en 1886, Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 1406, chap. 28, fol. 8 v°).

(2) D'après les «annales principales» du *Kieou wou tai che* (chap. 6, fol. 3 v°), la venue de l'ambassade ouigoure serait du 10e mois; mais la date du chapitre 138 est confirmée par le *Wou tai houei yao* et aussi par le *Sin wou tai che* de Ngeou-yang Sieou qui donne d'une façon plus précise (chap. 2, fol. 2 v°) le 8 décembre 911 pour la réception de l'ambassade. L'erreur des «annales principales» du *Kieou wou tai che* paraît née d'une confusion graphique entre 乙未 *yi-wei* et 已未 *yi-wei*.

(3) Le *Kieou wou tai che* a 李思宜 Li-sseu-yi; le *Wou tai houei yao* écrit 年思宜 Nien-sseu-yi; la confusion a pu naître de la forme 秊 de 年 *nien*.

(4) Par contre, les titulatures de ces Ouigours de Kan-tcheou étaient bien restées turques. C'est ainsi qu'un de leurs *qaghan*, qui succède à son frère défunt en 924, et que le *Kieou wou tai che* appelle du nom de 狄銀 Ti-yin (*T'ik-'in), devait être un *tägin*; le 密錄都督 *mi-lou tou-tou* (**m'it* [ou *m'ir*]-

même des noms et leur forme sont trop incertaines pour qu'on puisse hasarder des restitutions.

Ce texte de 911 n'autorise donc aucune conclusion. Mais il n'en est pas de même avec un autre texte que fournit également le *Kieou wou tai che* [1] [**Texte XXXVII**] : «La première année *kouang-chouen* (951), le deuxième mois, [les Ouigours] envoyèrent un ambassadeur, en compagnie de manichéens, apporter en tribut soixante-dix-sept galets de jade, du coton, des peaux de zibeline, des queues de yak et des médicaments. Avant cette époque et depuis le temps des Tsin et des Han [2], toutes les fois que les Ouigours étaient venus à la capitale, on avait interdit au peuple de faire du commerce privé avec eux; tout ce qu'ils apportaient de marchandises précieuses était entièrement vendu au gouvernement chinois; les gens du peuple qui faisaient du commerce clandestin avec les Ouigours étaient punis comme coupables. En cette occasion, T'ai-tsou, de la dynastie Tcheou, ordonna d'abroger l'ancienne règle et de permettre, toutes les fois que les Ouigours viendraient, qu'ils fissent du commerce avec les particuliers sans que les autorités eussent à s'y opposer; par suite le jade perdit sept ou huit dixièmes de

luk, **tu-tuk*) Tch'en Fou-hai, venu en ambassade en 935, était peut-être un *buyruq tutuq*, avec ce même titre de *buyruq* qui était transcrit 梅錄 *mei-lou* (**mwy-luk*) dans le *Sin t'ang chou* (chap. 217 上, fol. 5 v°); quant aux deux 相溫 *siang-wen* (**s'aṅ-'wyn*) qui apparaissent en 935 et en 948, il est probable que c'étaient des *säṅgün*, titre étymologiquement transcrit du chinois *tsiang-kiun*, mais que les Chinois du xe siècle n'ont plus reconnu sous son habit turc.

(1) Chap. 138, fol. 2 r°. Le même texte se retrouve dans le *Wou tai houei yao* (chap. 28, fol. 2 r° et v°), avec quelques variantes sans grande importance, que nous signalerons néanmoins en les faisant précéder de W.

(2) Le texte aboutit à une absurdité si on entend par Tsin et Han les anciennes grandes dynasties de ce nom, car il n'y avait pas alors d'Ouigours. Il faut donc admettre que l'auteur du *Kieou wou tai che* a ici en vue les petites dynasties des Tsin postérieurs et des Han postérieurs qui ont précédé immédiatement celle des Tcheou postérieurs, parvenue au pouvoir précisément en cette année 951.

sa valeur[1]. » 廣順元年二月遣使並麼[2]尼貢玉團七十有[3]七白氎貂皮氂牛尾藥物等。先是晉漢巳來回鶻每至京師禁民以[4]私市易。其所有寶貨[5]皆鬻之[6]入官[7]。民間市易者罪之。至是周[8]太祖命除去舊法。每回鶻來者聽[9]私下交易。官中不得禁詰。繇是玉之價直十損七八。

La date de l'audience nous est exactement donnée par cette phrase du *Sin wou tai che* (chap. 11, fol. 2 v°) [**Texte XXXVIII**] : « La première année *kouang-chouen*, ... le deuxième mois, ... au jour *ting-sseu* (4 avril 951)..., les Ouigours envoyèrent en ambassade des [religieux] manichéens » 廣順元年。。。二月。。。丁巳。。。回鶻使摩尼來。

Les textes chinois du xe siècle parlent surtout des Ouigours de Kan-tcheou parce que ce sont ceux qui, en raison de leur proximité, avaient les relations les plus fréquentes avec la Chine propre[10]. Mais l'importance du groupe de Kan-tcheou ne peut pas se comparer à celle de l'autre principauté ouigoure qui s'était

(1) Installés à Kan-tcheou, les Ouigours coupaient la route par laquelle le jade pouvait parvenir de Khotan en Chine; par d'autres textes de cette époque, on voit qu'ils importaient surtout en Chine du jade et des chevaux.

(2) Le mot 麼 *houei* est manifestement fautif, et on doit adopter la leçon 摩 *mo* de W.

(3) Le mot 有 *yeou* manque dans W.

(4) W a 勿 *wou* au lieu de 以 *yi*.

(5) W écrit *houo pao* au lieu de *pao houo*.

(6) W a 中賣 *tchong-mai* au lieu de 鬻之 *yu-tche*.

(7) W a 私下 *sseu-hia* au lieu de 民間 *min-kien*.

(8) W n'a pas 周 *tcheou*,

(9) W n'a pas 聽 *t'ing*.

(10) Le *Song che* (chap. 7, fol. 6 v°) signale que, le 13 janvier 1008, « le religieux de Kan-tcheou 翟大秦 Tchai Ta-ts'in (ou Ti Ta-ts'in) et autres présentèrent en hommage des chevaux. On leur en donna la valeur » (甘州僧翟大秦等獻馬。給其直). Sous sa forme chinoise, le nom du moine, par l'emploi même de Ta-ts'in, suggère une origine occidentale, sans qu'on puisse rien affirmer.

fondée au milieu du IXe siècle et qui est la véritable héritière de l'ancien Empire ouigour de l'Orkhon; nous voulons parler des Ouigours de Kao-tch'ang, à l'est de Tourfan. Ceux-là, les auteurs musulmans les ont bien connus : ce sont les Toghuzghuz, ou plutôt les Toquz Oghuz, les «[Ouigours des] neuf clans», qui formaient le principal groupe des Ouigours de l'Orkhon. A leur tour, ils reprennent aux Tibétains ce Turkestan chinois que les Tibétains avaient enlevé à l'Empire des T'ang; c'est en grande partie à leur influence qu'il faut sans doute attribuer la «turcisation» du Turkestan chinois qui cesse, dès lors, de parler iranien oriental ou «tokharien». Or, depuis longtemps, on sait par les écrivains musulmans que ces «Toghuzghuz» professaient le manichéisme; il y a à ce sujet des textes formels dans Mas'ûdi [1], dans le *Fihrist* [2], dans Gardîzî [3], dans Ya'qût [4], sans compter la tradition plus

(1) *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, t. I, p. 288 et 299; cf. aussi le texte amélioré par Marquart qui est proposé par M. Bang dans *W.Z.K.M.*, t. XXIII, p. 417-418. Le nom de كوشان Kūšān donné par Mas'ûdi à la ville des Toghuzghuz semble représenter Kao-tch'ang; il y a cependant quelques difficultés phonétiques qui gênent l'équivalence (cf. PELLIOT, dans *J. A.*, mai-juin 1912, p. 590), et il n'est guère vraisemblable que Mas'ûdi cite une forme apparentée au chinois plutôt que la forme d'Asie centrale, Qočo. Le texte de Mas'ûdi (p. 299-301) semble bien parler du manichéisme comme existant non seulement chez les Ouigours, mais aussi en Chine. Tout ce texte de Mas'ûdi sera d'ailleurs à étudier de près, en particulier ce qu'il dit (p. 296-297) du culte des deux luminaires et des cinq planètes.

(2) Cf. REINAUD, *Géographie d'Aboulféda*, t. I, Introduction, p. CCCLXI, et FLÜGEL, *Mani*, p. 105-106, 387-392, 396-398.

(3) Cf. *supra*, 1re partie, p. 554, n. 1. Aux références que nous avons données, il faut joindre Б. БАРТОЛЬДЪ, *Отчетъ о поѣздкѣ въ среднюю Азію съ научною цѣлью 1893-1894 гг.*, Saint Pétersbourg, 1897, grand in-8°, p. 114-117; le texte de Gardîzî y est traduit intégralement, et contient d'autres renseignements que ceux que nous avons reproduits.

(4) Cf. BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols*, dans *Gibb Memorial Fund*, t. XII, p. 212-213, mais en corrigeant ce qui est dit d'Ouroumtchi : on n'y a pas trouvé le moindre fragment de manuscrit. Ce texte avait été signalé par M. BARTOL'D, *О христіанствѣ въ Туркестанѣ*, dans *Зап. В.О.Р.И.А. Общ.*, VIII, 18.

tardive et moins pure de Ǧuwainî [1]. Les manuscrits et les fresques retrouvés par les missions allemandes dans la région de Tourfan ont apporté à ces témoignages une confirmation éclatante. Les textes chinois font assez pâle figure à côté de pareils documents. Nous n'en n'avons qu'un à invoquer. Entre 981 et 984, l'envoyé chinois 王延德 Wang Yen-tö visita le royaume ouigour de Kao-tch'ang. Il signale qu'il y a là des temples bouddhiques remontant à l'époque des T'ang et où la littérature du bouddhisme chinois est encore en honneur [2], et il ajoute [3] [**Texte XXXIX**] : «Il y a là aussi des temples manichéens [4] et des religieux persans [5], qui pratiquent leurs

[1] Cf. MARQUART, *Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren.*

[2] Albîrûnî également savait qu'il y avait des bouddhistes (*šaman*) chez les Toghuzghuz (cf. KESSLER, *Mani*, p. 314).

[3] Le récit de voyage de Wang Yen-tö se trouve dans le *Houei tchou ts'ien lou* de Wang Ming-ts'ing (chap. 4, fol. 4 et suiv. de l'édition du *Tsin tai pi chou*); de là, il a passé dans le chapitre 490 (fol. 4 r°-5 r°) de l'*Histoire des Song*, dans le chapitre 336 de Ma Touan-lin et dans le *Chouo fou*. Visdelou l'a fait connaître au XVIIIe siècle dans le *Supplément* à la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot. Stanislas Julien l'a traduit depuis lors d'après le texte assez fautif de Ma Touan-lin; cette version, d'abord publiée dans le *Journal asiatique*, se retrouve dans les *Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne*, p. 86-102. Une nouvelle traduction s'impose.

[4] La traduction de Stanislas Julien portait, au lieu de «temples de Mâni», l'équivalence «temples de la perle» (la *maṇi* du bouddhisme), et cette erreur a été répétée depuis lors plusieurs fois; elle était cependant corrigée à l'erratum. La traduction exacte se trouvait d'ailleurs dès 1820 dans A. RÉMUSAT, *Recherches sur les langues tartares*, p. 286.

[5] Ces «religieux persans» peuvent être soit des mages, soit des nestoriens. Lorsque le nestorianisme s'introduisit en Chine dans la première moitié du VIIe siècle, ses temples furent appelés «temples de Perse», mais un édit de 745 changea leur nom en «temples du Ta-ts'in», et c'est ce nom qui a survécu : c'est ainsi que sous les Song méridionaux, deux siècles après Wang Yen-tö, on conservait à Tch'eng-tou du Sseu-tch'ouan le souvenir d'un «temple du Ta-ts'in» qui avait existé dans cette ville sous les T'ang (cf. *Neng kai tchai man lou*, chap. 7, fol. 22-23 de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*). On s'attendrait donc à voir des prêtres nestoriens qualifiés en 981-984 de «religieux du Ta-ts'in» plutôt que de «religieux de Perse». Les mages d'autre part étaient connus en Chine comme les prêtres du «dieu céleste du feu»,

religions respectives; c'est ce que les livres saints du bouddhisme appellent des doctrines hérétiques.» 復有摩尼寺波斯僧各持其法。佛經所謂外道者也[1]。

mais on savait qu'ils venaient de Perse (cf. les divers textes de CHAVANNES, *Le nestorianisme*, p. 61 et suiv.). Les fouilles exécutées par les missions allemandes dans la région de l'ancien Kao-tch'ang ont donné pas mal de fragments nestoriens, et jusqu'ici pas un seul texte mazdéen. Mais Idrîçî parle du mazdéisme des Toghuzghuz (cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 397). Le voyageur arabe Temim, cité par Ya'qût, déclare avoir rencontré en se rendant chez les Toghuzghuz une majorité de mazdéens, et peu de manichéens, sauf à la capitale du *qaghan*, où les manichéens l'emportaient (cf. BARTOL'D [BARTHOLD], dans *Записки В. О. Р. И. А. Общ.*, VIII, 1894, p. 18; BLOCHET, *Introduction*, p. 213; cette capitale n'est sans doute pas Biš-balyq, comme le croit M. Blochet, mais Qarakhodja à l'est de Tourfan). Nous ne croyons pas pouvoir nous prononcer entre mazdéens et nestoriens pour les «religieux persans» de Wang Yen-tö.

[1] Il y a peut-être dans le récit de Wang Yen-tö une autre indication qui serait indirectement liée au manichéisme. Dans la traduction de Stanislas Julien (p. 93), Wang Yen-tö dit que les Ouigours de Kao-tch'ang «suivent le calendrier chinois publié dans la septième année de la période *khai-hoang* (en 587)»; mais c'est là une erreur. Aussi bien le texte original du *Houei tchou ts'ien lou* que le *Song che* écrivent 開元 *k'ai-yuan* et non 開皇 *k'ai-houang*, et la leçon est garantie par une citation et un commentaire qu'on trouve au sujet de ce passage, dès l'époque des Song, dans le 歲時廣記 *Souei che kouang ki* (éd. du *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, chap. 15, fol. 18 v°). Un abrégé du récit de voyage de Wang Yen-tö, indépendant de toutes les rédactions complètes qui nous en sont parvenues, a en outre été inséré au *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien* de Li Tao, achevé en 1174 (cf. sur cet ouvrage *B. E. F. E.-O.*, IX, 230; dans l'édition de 1881, Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 792, ce résumé se trouve au chapitre 25, fol. 7 r°-8 r°). Là encore, il est dit qu'à Kao-tch'ang on emploie le calendrier de la septième année *k'ai-yuan*. Il est donc absolument certain que le calendrier dont Wang Yen-tö note l'usage chez les Ouigours en 981-984 est celui de 719 et non celui de 587. Mais il n'y a pas eu de réforme spéciale du calendrier chinois en 719 (pas plus d'ailleurs qu'en 587), et on ne voit pas de raison astronomique pour que le calendrier de cette année-là se soit maintenu. Il se peut qu'on trouve un jour une explication simple et sûre de cette date; pour l'instant, nous sommes presque tentés de chercher cette explication du côté religieux. Les Ouigours avaient reçu le manichéisme par la Chine, et c'est précisément en 719 qu'était arrivé en Chine le grand *mou-chö* astronome qui paraît avoir été le véritable apôtre du manichéisme chinois; peut-être l'emploi du calendrier de 719 chez les Ouigours commémorait-il la date de l'arrivée du *mou-chö*. En tout

Presque à la même époque, la présence du manichéisme est signalée en une tout autre région du Turkestan chinois, dans l'oasis bien plus méridionale de Khotan. On lit en effet

cas, il est bien exact que le calendrier des Ouigours de Tourfan s'inspirait du calendrier chinois. La liste des noms de mois turcs donnée par Albîrûnî (Sachau, *Chronology of the Nations*, p. 83) est incohérente, mais il n'en est pas de même de celle que nous a transmise Ulugh Beg; cette dernière liste a été utilisée pour la première fois, à notre connaissance, par Klaproth (*Ueber die Sprache und Schrift der Uiguren*, p. 171). Les mois, dans la liste d'Ulugh Beg, sont désignés par leur numéro (y compris le onzième, *birigirminč ai*, qui eût pu ainsi fournir immédiatement la solution de la numération turque de l'Orkhon), mais à l'exception du premier mois, *aram ai*, et du douzième, *č(a)qšabaṭ ai*. Les textes de Tourfan ont montré qu'il fallait lire *äräm* et non *aram* (cf. A. Grünwedel, *Bericht über archäol. Arbeiten in Idikutschari*, Münich, 1906, in-4°, p. 183, 185, 186), mais le mot ne paraît s'être encore rencontré que dans cette expression, et sa valeur précise reste douteuse (les sens des mots *äräm* donnés dans le dictionnaire de Radlov ne paraissent pas convenir ici). Quant au *č(a)qšabaṭ ai*, que les documents de Tourfan donnent une fois sous la forme *čaqšaput* (A. Grünwedel, *ibid.*, p. 189), avec une vocalisation en *u* qu'appuie un vocabulaire ouigour-chinois (cf. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, p. 134), c'est le «mois de jeûne» *čaχšapat* (cf. *supra*, p. 111, n. 2). Or, en chinois, les mois sont, comme chez les Ouigours, désignés par leurs numéros, sauf le premier toujours appelé 正月 *tcheng-yue*, «mois correct», et le dernier, très souvent désigné sous le nom de 臘月 *la-yue*. Que les Ouigours aient imité ici les Chinois, c'est ce qu'une dernière remarque établira, croyons-nous, sans conteste. Les Chinois désignent les jours du mois par leurs numéros, mais, pour les dix premiers, ils joignent au nombre le mot 初 *tch'ou*, «de début», «initial»; or, dans les documents de Tourfan, les nombres désignant les dix premiers jours du mois sont toujours accompagnés de *yangy*, «nouveau» (cf. Grünwedel, *Bericht*, 183 et suiv.); la notion des «décades», qui exista en Occident et même chez les musulmans, ne nous paraît pas suffire à rendre compte de cet accord, et, selon nous, le système ouigour est évidemment calqué sur le chinois. *Äräm* devrait alors être dans une certaine mesure une traduction de *tcheng*; nous ne sommes pas en mesure de le prouver actuellement. Mais nous pouvons rendre compte de l'équivalence *la* = *čaχšapat*. Le mot *la* désigne étymologiquement certaines viandes séchées, mais ce sens n'est plus très usité, et *la* est resté comme le nom d'un ancien sacrifice qui se célébrait au douzième mois et surtout comme celui du douzième mois lui-même. Mais, en même temps, *la* en est venu à désigner le temps de retraite imposé par les règles de discipline aux moines bouddhistes. On sait que ce temps de retraite correspondait dans l'Inde aux *varṣāḥ*, à la saison des pluies, pendant l'été. Mais les textes du bouddhisme chinois

dans le *Song che*[1] [**Texte XL**] : «La deuxième année *kien-long* (961), le douzième mois[2], [le roi de Khotan Li] Cheng-t'ien envoya une ambassade qui offrit en présent une [tablette] *kouei*[3] enfermée dans une boîte de jade[4], et un oreiller de

expriment aussi bien cette retraite par 坐夏 *tso-hia*, «s'asseoir pour l'été», que par 坐臘 *tso-la*, «s'asseoir pour le douzième mois», et on rencontre même la combinaison extravagante 夏臘 *hia-la*, «le douzième mois d'été» (nous tenons pour invraisemblable, bien qu'on la puisse justifier phonétiquement, l'équivalence *la* = *nabhas* indiquée dans EITEL, *Handbook*, p. 194, à propos de l'expression *tso-la*). C'est évidemment à cause de cette valeur du *la-yue*, du douzième mois devenu le mois de la retraite pour les bouddhistes chinois, que les Ouigours ont adopté *čaχšapat ai*, «mois du jeûne», pour le nom du douzième mois. Mais est-ce à dire que ce calque enlève toute valeur à l'expression turque et qu'on ne puisse par suite rien tirer de ce nom pour fixer le temps du jeûne manichéen? Nous ne le croyons pas. Il serait trop long de reprendre ici les textes chinois qui portent sur les *varṣāḥ* bouddhiques. On aura cependant remarqué cet écart étrange entre le vrai temps des *varṣāḥ*, qui est l'été, et le moment du douzième mois, c'est-à-dire janvier-février, que les traductions chinoises lui donnent pour correspondant. Or les commentateurs chinois des T'ang ont vu la difficulté, et expliquent que dans l'Inde la retraite a bien lieu pendant l'été, mais que dans les pays du Nord-Ouest, en Bactriane, en Sogdiane, la retraite a lieu le douzième mois, et que les anciens traducteurs ont été influencés par les habitudes de ces pays-là. C'est donc le pays iranien qui serait responsable de cette déviation. Mais c'est de là aussi que viennent les manichéens, et le *Fihrist* met bien en janvier-février leur jeûne annuel. On admettra donc, pensons-nous, que non seulement le douzième mois est appelé en turc «mois de jeûne» à cause du calendrier chinois, mais qu'en même temps il correspond réellement au mois de jeûne manichéen, et que peut-être en fin de compte n'est-ce pas par hasard, mais en raison des mêmes influences iraniennes, que manichéens d'Asie centrale et bouddhistes des textes chinois jeûnaient ou faisaient retraite en même temps.

(1) Chap. 490, fol. 2 v°. Ce texte a été traduit, d'après la section *Pien-yi-tien* du *T'ou chou tsi tch'eng*, par A. RÉMUSAT dans son *Histoire de la ville de Khotan*, 1820, in-8°, p. 83. A. Rémusat avait bien reconnu le nom de Mâni sous la transcription Mo-ni; pour le reste, sa version est assez inexacte.

(2) Il n'est pas question de cette ambassade dans les «annales principales» du *Song che*, si bien que nous ignorons le jour exact de sa réception. Le 12e mois de la 2e année *kien-long* correspond en réalité aux 9 janvier-7 février 962.

(3) Sur les tablettes honorifiques *kouei*, cf. B. LAUFER, *Jade*, chap. 2.

(4) Nous prenons 柙 *hia* au sens de 匣 *hia*; l'équivalence est attestée par les dictionnaires sous les Song.

jade; les maîtres manichéens de son royaume offrirent en présent deux bouteilles de verre et une pièce de brocart des Hou.» 建隆二年十二月。聖天遣使貢圭一。以玉為柙。玉枕一。本國麾[1]尼師貢琉璃瓶二。胡錦一段。

Ce témoignage relatif aux manichéens de Khotan serait tout à fait isolé s'il ne paraissait pas possible de le relier aux indications que donnent certains auteurs musulmans sur le manichéisme du «Tibet». Les écrivains occidentaux modernes ont fait parfois une large place au «manichéisme tibétain». En 1877, Dabry de Thiersant écrivait[2] : «Le manichéisme n'a pas fait beaucoup de prosélytes en Chine; il n'en a pas été de même au Tibet. Ainsi, il paraît constant que Tsouchava [*sic*], le fondateur du lamaïsme moderne, était, dans l'origine, un prêtre manichéen, né dans une ville Tangouth. La religion, dont le Dalaï-lama est le pontife, ne semble être qu'un mélange de samanéisme et de manichéisme.» Encore en 1893, le P. Gaillard (*Croix et Swastika*, p. 88-89) empruntait à Georgi l'image de la «crucifixion manichéenne» du Népal, où le Jésus *patibilis* apparaîtrait sous des feuillages («erigunt... cruces amictas abrotono»). Georgi est l'auteur responsable de ces fantaisies. En 1707 ou 1708, une mission de capucins s'était installée à Lhasa; elle en fut expulsée, après une existence assez mouvementée, dès 1745; une branche de la mission se maintint au Népal jusqu'en 1769[3]. Un jésuite qui avait résidé à Lhasa de 1715 à 1721, le P. Desideri, nous a laissé du pays et des habitants une description fort raisonnable[4]. Mais une partie des papiers de la mission capucine

(1) Le mot 麾 *houei* est une fois de plus fautif, dans les éditions modernes, pour 摩 *mo*; le *T'ou chou tsi tch'eng* avait donné à A. Rémusat la leçon correcte.

(2) *Le catholicisme en Chine au VIIIe siècle*, Paris, 1877, in-8°, p. 21.

(3) Cf. S. Lévi, *Le Népal*, t. I, p. 98-112.

(4) Publiée partiellement dans C. Puini, *Il Tibet*, t. X des publications de la *Societa geografica Italiana*, Rome, 1904, in-8°.

arriva aux mains d'un augustin de Rome, le P. Georgi. Entre temps, le pasteur de Beausobre avait publié, en 1734, son *Histoire de Manichée*, dont un second volume, posthume, parut en 1739. Le P. Georgi ne vit dans l'œuvre de de Beausobre qu'un édifice de calomnies dirigées contre son patron saint Augustin. Or les capucins avaient signalé certaines pratiques lamaïques comme une sorte de parodie démoniaque du culte chrétien. Le P. Georgi avait beaucoup lu, mais il manquait de mesure et parfois de bon sens. De Guignes venait de proclamer que, dès le Ier siècle de notre ère, le christianisme était arrivé en Chine; il le suivait en Extrême-Orient presque de siècle en siècle[1]. Avec les données de de Guignes, les papiers des capucins, force copte et pas mal d'hébreu, et, brochant sur le tout, une solide aversion pour de Beausobre, le P. Georgi construisit à son tour une énorme machine de guerre, l'*Alphabetum tibetanum*, qui parut à Rome, l'an de grâce 1762, en un in-quarto de 94 plus 820 pages; il y était démontré que le bouddhisme, et en particulier le lamaïsme, n'était rien autre que l'hérésie de Mâni, et, à la honte de de Beausobre, que toutes les pratiques et croyances manichéennes dénoncées par saint Augustin y étaient attestées expressément. Dans cet amas déconcertant de faits mal interprétés, d'étymologies extravagantes, presque rien n'est à recueillir aujourd'hui[2]. Les explications de Georgi en matière de dogme ou de linguistique sont aussi caduques que les hypothèses de de Guignes en matière d'histoire. Jusqu'au début du VIIe siècle, le Tibet proprement dit reste fermé aux influences étrangères. Le bouddhisme qu'il reçoit ensuite est bien le

(1) De Guignes, *Histoire générale des Huns*, 1756, in-4°, t. I, 1re partie, p. 30, 55; 2e partie, p. 233, 240, 375, 377, 393.

(2) Abel Rémusat est, croyons-nous, le premier qui ait vu clair dans les grimoires de Georgi et les ait jugés à leur valeur (*Recherches sur les langues tartares*, 1820, in-4°, p. 338).

vrai bouddhisme, où les doctrines de Mâni n'entrent pour rien. Peut-être d'autres systèmes ont-ils pénétré plus tard dans le pays, mais nous n'en savons rien. Tout au plus peut-on se demander si la popularité du nom de Mâni en Asie centrale n'a pas aidé à la singulière fortune de l'invocation *Oṃ maṇi padme hūm*; et, même dans ce cas, il est au moins douteux qu'il faille se prononcer pour l'affirmative[1]. Rien de tout cela ne permet de conclure à l'existence d'un manichéisme tibétain.

Nous n'aurions donc pas eu besoin de mentionner si longuement l'ouvrage polémique de Georgi, s'il ne se trouvait que dans d'autres sources, tout à fait indépendantes de lui et qu'il n'a pas connues, le nom du Tibet est associé à celui de Mâni. Au XIXe siècle, l'auteur d'une *Histoire de l'Asie centrale*, Mir Abd-ul Karim Bukharî, dit que «tous les habitants

[1] Georgi retrouvait dans cette invocation non seulement le nom de Mâni, mais celui de son disciple Thomas (*Alphab. tibet.*, p. 508, 512). Le moment où apparut cette formule obscure est encore mal déterminé. On fait parfois remonter son apparition au VIIe siècle, mais c'est là une tradition qui ne repose sur aucun document autorisé. WADDELL (*The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 1895, p. 149) n'en connaissait pas de mention certaine avant le XIIIe siècle. On sait en effet qu'à cette époque le *Oṃ maṇi padme hūm* se trouve, altéré, mais très reconnaissable, dans Guillaume de Rubrouck. M. Rockhill (*The Journey of Friar William of Rubruck*, p. 146) a dit de son côté que le récit du moine cordelier fournissait ainsi la plus ancienne mention qu'il connût de la célèbre formule, mais en renvoyant néanmoins à un article de Fujii dans le *Hansei Zasshi* (XIII, n° 2), où on la signale dans une traduction chinoise de la fin du Xe siècle. Le passage visé par Fujii est tout à fait décisif. Il s'agit du n° 782 de Nanjio, traduit en 980-1001, et qui correspond peut-être au *Ghanavyūhasūtra* du Kanjur (FEER, *Analyse du Kandjour*, p. 239). On y trouve, au chapitre 4 (*Tripiṭ.* de Kyōto, XV, II, 134 v°-135 r°), tout un développement relatif à la «*dhāraṇī* du roi de la grande illumination (ou de la grande lumière), en six syllabes» (六字大明王陀羅尼), et cette *dhāraṇī*, donnée tout au long, n'est autre que *oṃ maṇi padme hūm.* Dans le Ts'ien-fo-tong de Touen-houang, le *oṃ maṇi padme hūm* ne se rencontre sur aucune paroi dont la décoration soit antérieure à l'an 1000. Il se pourrait donc que son apparition ou au moins sa fortune fussent liées à la popularité dont jouissait alors en Asie centrale le nom même de Mâni. Mais l'hypothèse demeure, actuellement du moins, des plus fragiles.

du Tibet suivent, comme les Qalmaq, la religion de Mâni; on trouve cependant parmi eux des adorateurs du feu»; on lit dans un autre passage : «Il faut trois mois pour parcourir le Tibet. La capitale se nomme Lambeh, c'est la ville des Qalmaq et la résidence des Lamas. Quelques personnes prétendent que le tombeau du peintre Mâni est dans cette ville[1].» Le traducteur de l'ouvrage, Ch. Schefer, a fait remarquer en note que Mâni était la corruption du mot Sakamuni (Çākyamuni), «qui désigne Buddha dans les auteurs persans»; dans la ville de «Lambeh», il a proposé de reconnaître [Tachi-]loumbo (bKra-çis-lhun-po), et le «tombeau du peintre Mâni» serait le mausolée du «Teshoo-lama». Il est bien certain qu'une confusion s'est produite dans l'esprit de l'auteur persan, et la ressemblance de Mâni et de *muni* en semble en partie responsable; nous verrons plus loin que la même confusion s'est produite en Chine, mais en sens inverse, dès le temps des Song. Seulement Mir Abd-ul Karim Bukharî était un savant, qui connaissait les traditions relatives à Mâni. Le qualificatif de «peintre» qu'il lui applique ne permet pas de douter qu'il ait bien en vue Mâni et non Çākyamuni[2]. Si, sur l'analogie phonétique des deux noms, il a fait des tibétains lamaïstes des manichéens, c'est qu'il était question ailleurs, dans des textes musulmans plus anciens, de l'existence du manichéisme au «Tibet». C'est à ces textes anciens que remontent, directement ou indirectement, la mention des adorateurs du feu qui vivent au «Tibet» à côté des manichéens, et l'épithète de peintre donnée à Mâni; l'auteur leur a maladroitement amalgamé les notions modernes des Qalmaq, de la ville de «Lambeh» et des

[1] L'*Histoire de l'Asie centrale* de Mir Abd-ul Karim Bukharî porte sur les années 1740-1818; elle a été écrite dans la première moitié du XIXe siècle et traduite par Ch. Schefer, Paris, 1876, in-8°; les passages que nous citons se trouvent aux pages 233 et 238.

[2] Cf. par exemple FLÜGEL, *Mani*, p. 383.

lamas. Aux alentours de l'an 1000, Albîrûnî dit que «la plus grande partie des Turcs orientaux, des habitants de Sînâ et du Tibet et une partie des Hindous» professent la doctrine de Mâni[1]. C'est de témoignages analogues que s'est sans doute inspiré Mir Abd-ul Karim Bukharî[2]. Seulement, il ne s'ensuit pas que le manichéisme ait pénétré dans le Tibet véritable; des régions beaucoup plus occidentales, le Ladakh naturellement, mais même Khotan, peuvent entrer en ligne de compte. Dans la géographie d'Idrîçî, il semble à peu près sûr que «la ville du Tibet» ne soit autre que Khotan[3]. Il est donc assez naturel de songer à relier les données d'Albîrûnî et celles dont s'inspire Mir Abd-ul Karim Bukharî d'une part, et de l'autre le renseignement du *Song che* sur la présence du manichéisme à Khotan en 961. Il n'est pas jusqu'à la mention des mazdéens du «Tibet» qui ne trouve, appliquée à Khotan, sa confirmation dans les textes chinois[4].

Des renseignements que nous venons de grouper, il résulte qu'au xe siècle, il y avait des manichéens à Kan-tcheou, dans la région de Tourfan et à Khotan, c'est-à-dire dans tout le Turkestan chinois. Mais nous ignorons à peu près complètement

[1] Cf. E. Sachau, *The Chronology of ancient Nations*, p. 191; Kessler, *Mani*, p. 322. Mais Albîrûnî range parmi les manichéens «la plupart des Turcs orientaux, des gens de la Chine et du Tibet», ce qui, pour la Chine, est évidemment exagéré; à la page 192, il envoie Mâni lui-même «dans l'Inde, la Chine et le Tibet».

[2] Il doit être possible de retrouver ces témoignages; nous nous excusons de n'avoir sur ce point, assez en dehors de nos études, qu'une documentation superficielle.

[3] Cf. F. Grenard, *La légende de Satoq Boghra Khan et l'histoire*, dans *J. A.*, janv.-fév. 1900, p. 65; la même équivalence serait à adopter dans le texte d'Abū Dulaf selon Marquart, *Guwainī's Bericht*, p. 492.

[4] Sur le mazdéisme à Khotan sous les T'ang, cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 125. Il est hors de question en tout cas d'amener des manichéens au «Tibet» presque au lendemain de la mort de Mâni, comme l'a admis M. Cumont (*Rev. d'hist. et de litt. relig.*, nouv. sér., t. I, 1910, p. 31).

ce qu'il advint d'eux par la suite. Le progrès de l'Islam dut les chasser peu à peu des oasis occidentales; dans la région de Tourfan, ils eurent à lutter contre la propagande bouddhique. Mais est-ce à dire, comme l'a admis notre confrère Barthold dans son excellent livre sur le Turkestan à l'époque mongole, que, dès le XIIIe siècle, le manichéisme était absolument éteint chez les Ouigours[1]? C'est possible, mais la conclusion ne nous paraît pas s'imposer; l'opinion contraire nous paraît même plus probable. Comme l'a justement rappelé M. Barthold, le cordelier Guillaume de Rubrouck trouve en Mongolie, aussi bien chez les bouddhistes que chez les nestoriens, des traces évidentes de l'influence manichéenne[2]. Mais peut-être y a-t-il un témoignage chinois à invoquer en faveur de l'existence, même à cette époque, de véritables sectateurs de Mâni. En 1221, le taoïste K'ieou Tch'ou-ki, obéissant à l'ordre formel de Gengis-Khan, allait rejoindre le conquérant au Turkestan russe. Dans la seconde moitié de septembre, il arrivait à Biš-balyq, sur le versant nord des Monts Célestes. C'était là une ville importante, l'ancienne capitale du Kiu-che postérieur sous les Han, la résidence d'été des princes ouigours de Kao-tch'ang dans la seconde moitié du Xe siècle. L'arrivée du taoïste a été annoncée, et tout ce qu'il y a de marquant dans la ville se porte à sa rencontre, prince, nobles, hauts dignitaires, et aussi «des moines bouddhistes et taoïstes». «Les moines bouddhistes, ajoute K'ieou Tch'ou-ki, portent l'habit brun; quant aux taoïstes, leur costume et leur coiffure sont tout à fait différents des nôtres[3].» En traduisant le récit de

[1] Cf. Bartol'd [Barthold], *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія*, Saint-Pétersbourg, 1900, in-8°, t. II, p. 418.

[2] Cf. W. W. Rockhill, *The Journey of Friar William of Rubruck*, p. 204-205, 231.

[3] Cf. Palladiĭ, *Си ю цзи или описаніе путешествія на западъ*, dans *Труды членовъ россійской духовной миссій въ Пекинъ*, t. IV, Saint-Pétersbourg, 1866, in-8°, p. 300. Le voyage de K'ieou Tch'ou-ki est également

voyage de K'ieou Tch'ou-ki, l'archimandrite Palladius s'est étonné à bon droit de cette mention de taoïstes en pays ouigour, et s'est demandé si K'ieou Tch'ou-ki ne s'était pas trompé de quelque façon. A nous aussi, il semble à peu près invraisemblable qu'il y ait eu, tout au moins à cette époque, des taoïstes du côté des T'ien-chan. Mais n'oublions pas que le taoïsme et le manichéisme n'étaient pas sans de sérieuses affinités. En Chine même, les deux religions avaient quelque peu fusionné. On a vu plus haut comment le taoïsme s'était approprié, dans le *Houa hou king*, certaines données essentielles et caractéristiques du manichéisme. Nous montrerons plus loin comment des traités purement manichéens furent même incorporés pour un temps au *Canon taoïque*. Une solution s'offre dès lors, qui nous paraît avoir de grandes chances d'être la bonne : ces moines «taoïstes», égarés en pays ouigour, et dont les costumes et les coiffures différaient si fort de ceux des vrais taoïstes de Chine, ce devaient être simplement des religieux manichéens.

Le manichéisme véritable paraît ainsi avoir duré au Turkestan chinois jusque dans le courant du XIIIe siècle, mais en Chine même, isolé depuis la proscription de 843, privé des échanges incessants qui le maintenaient en contact avec les représentants iraniens de la doctrine, il paraissait appelé à une prompte disparition[1]. Il résista cependant, et vécut. Seulement,

traduit dans BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches*, t. I, p. 35-108, mais avec pas mal de coupures assez arbitraires; c'est ainsi qu'à la page 66, le passage sur le costume des bouddhistes et des taoïstes de Biš-balyq a été supprimé. La version de Palladius parle en outre de «confucéens», mais avec une note où il est dit qu'il serait plus juste de traduire par «lettrés»; le confucéisme, qui en Chine même est à peine une religion et n'a pas de clergé, ne pouvait pas avoir de vrais représentants chez les Ouigours.

(1) Nous ne donnons qu'en note, à cause de sa valeur douteuse, un texte où on a cru voir la preuve que des manichéens étaient venus en ambassade de

la suspicion dont il était l'objet le contraignit à se dissimuler. Il dut se donner parfois les dehors du taoïsme ou du bouddhisme; les religions puissantes qui l'entouraient ne furent

chez les Arabes en 1003. On lit dans le *Song che* (chap. 490, fol. 8 r°) : «La sixième année [*hien-p'ing*] (1003), [les Ta-che (Arabes)] envoyèrent encore P'o-lo-k'in-san-mo-ni et autres apporter en tribut des produits de leur pays. Mo-ni et autres furent reçus dans le Tch'ong-tcheng-tien; ils offrirent à l'empereur de vraies perles, et dirent que, [depuis] qu'ils avaient quitté leur pays, ils avaient chaque jour le sincère désir d'obtenir de contempler le visage auguste, et qu'en offrant ces [perles], ils demandaient qu'il ne leur fût pas donné de présents en retour. Tchen-tsong ne voulut pas faire violence à leur sentiment. Il attendit [le moment de] leur départ, et avec bonté leur fit les dons les plus généreux» [咸平]六年又遣使婆羅欽三摩尼等來貢方物。摩尼等對於崇政殿。持眞珠以進。自云離國日誠願得瞻威顏。即獻此乞不給回賜。眞宗不欲違其意。俟其還優加恩賚。La venue de l'ambassade est également mentionnée, sans aucun détail, au chapitre 7, fol. 1 v°. Toute la difficulté réside dans P'o-lo-k'in-san-mo-ni. Bretschneider, qui signala ce texte en 1871 (*On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs*, p. 15), intervertit deux caractères (par inadvertance, semble-t-il) et lut P'o-k'in-lo-san-mo-ni; dans les trois derniers caractères, il crut voir le nom des «Samanides... qui avaient leur capitale à Boukhara». M. Hirth, en 1894 (*T'oung Pao*, V, supplément, p. 31), rapprocha du *Song che* un texte parallèle du *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua où, au lieu de «P'o-lo-k'in-san-mo-ni et autres», on a simplement «Mo-ni et autres»; il vit dans Mo-ni des manichéens, et traduisit le texte du *Song che* par «trois (*san*) manichéens (*mo-ni*) dont P'o-lo-k'in». Tout en donnant alors une autre valeur au nom des *mo-ni*, c'est de la même façon que l'un de nous interpréta ce même passage en 1897 (Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 78). Quelques mois plus tard, Devéria (*Musulmans*, p. 477) contestait ces traductions pour des raisons de syntaxe et croyait pouvoir rétablir un original «Balkin Samâni et autres». Enfin, dans leur traduction toute récente du *Tchou fan tche* (*Chau Ju-kua*, p. 118, 123), MM. Hirth et Rockhill adoptent «Ma-ni et autres» dans le texte de Tchao Jou-koua, et «P'o-lo-k'in, San-ma-ni et autres» pour le texte du *Song che*. Le Balkin Samâni de Devéria est sûrement inexact; Balkin n'est pas attesté, et le mot *k'in*, au moins jusqu'au xiv[e] siècle, s'est prononcé avec *m* final et non *n*. Il est bien évident par contre que si nous n'avions que la forme de Tchao Jou-koua, nous traduirions sans hésiter *mo-ni* par manichéens. Seulement la leçon du *Song che* donne à réfléchir. Les objections grammaticales de Devéria, sans avoir une valeur absolue, sont très sérieuses. Le mot *san* se rencontre en transcription, et il se prononçait alors **sam*; autrement dit, sa

d'ailleurs pas sans agir sur lui peu à peu. Le manichéisme devint en quelque sorte une hérésie apparentée à la fois aux deux cultes reconnus. Le mystère dont il dut s'envelopper, les poursuites auxquelles il dut résister tendirent en outre à faire de lui une société secrète qui, par la force des choses, se mêla parfois d'agitation politique. C'est ce double grief, religieux et politique, que nous verrons désormais invoquer contre le manichéisme chinois jusqu'au jour de sa disparition.

Dès la première moitié du xe siècle, le manichéisme chinois est signalé sous son nouvel aspect. Le *Fo tsou t'ong ki* nous fournit en effet le texte suivant[1] [**Texte XLI**] : «[Sous les Leang,] la sixième année [*tcheng-ming*] (920), les manichéens de Tch'en-tcheou[2] se révoltèrent et nommèrent Fils du Ciel [un certain] Wou Yi[3] : la Cour impériale envoya des troupes qui se saisirent de Wou Yi et le décapitèrent. Les adeptes de cette [secte][4] s'abstiennent de manger de la viande[5] et de boire du vin, ils se rassemblent pendant

nasale finale est en harmonie avec la nasale initiale du caractère suivant. Il est d'ailleurs peu vraisemblable que les Arabes, c'est-à-dire en principe les caliphes de Bagdad, aient chargé de mission des manichéens. Aussi, sans considérer la question comme tranchée, nous rallions-nous provisoirement à la dernière traduction de MM. Hirth et Rockhill; nous admettons qu'il s'agit de P'o-lo-k'in, San-mo-ni et autres, et par suite nous ne faisons pas état de ce texte de 1003 à propos du manichéisme.

(1) Chap. 42, fol. 92 r°; le même texte est reproduit, avec des variantes insignifiantes, au chapitre 54, fol. 151 r°. Palladius (*Starinnye slědy*, p. 52) est le premier à avoir signalé ce texte.

(2) Tch'en-tcheou est au Ho-nan, au sud-est de K'ai-fong-fou. Seul le hasard de cette révolte nous y fait connaître l'existence d'un groupement manichéen; il est probable qu'il y en avait en bien d'autres villes, sur lesquels rien de saillant n'a retenu l'attention des historiens.

(3) Le texte du *Fo tsou t'ong ki* a en réalité 母 *mou*; mais ce n'est pas là un nom de famille, et nous adoptons 毋 *wou*, qui est la leçon du *Kieou wou tai che*.

(4) On pourrait aussi bien traduire : «les disciples de [Wou Yi]».

(5) Nous donnons ici à *jou-houen* son sens dérivé (cf. *supra*, p. 271-274); il se peut d'ailleurs que la secte manichéenne de Wou Yi ait adopté sur ce point les

la nuit pour se livrer à des débauches obscènes; ils représentent le roi des démons assis les jambes étendues[1] tandis que le Buddha lui lave les pieds; ils disent que le bouddhisme [n']est [que] le grand véhicule, tandis que leur religion est le véhicule suprême. Voilà jusqu'où va leur insolence criminelle.» [梁貞明]六年。陳州末尼聚衆反。立毋乙爲天子。朝廷發兵擒毋乙斬之。其徒以不茹葷飲酒。夜聚婬穢。畫魔王踞坐佛爲洗足。云佛是大乘。我法乃上上乘。其上慢不法有若此。

Le *Kieou wou tai che* raconte en plus grand détail cette révolte de Wou Yi[2] [**Texte XLII**] : «[L'année 920,] en hiver, le dixième mois, les rebelles pervers[3] de Tch'en-tcheou, nommés Wou Yi et Tong Yi[4], subirent le dernier supplice. Des gens du bas peuple dans la région de Tch'en-

préceptes du bouddhisme et, partiellement, du taoïsme en s'abstenant de légumes forts en même temps que de viande; c'est ce que dit peut-être le texte du *Kieou wou tai che* qui va être cité après celui-ci.

(1) Le sens exact de 踞坐 *kiu-tso* est douteux. Palladius (*Slědy*, p. 53) a traduit par «se tenant fièrement assis». Dans *A death-blow to corrupt doctrines* (p. 21; sur cet ouvrage, cf. *infra*, p. 372), où ce texte est arrivé de troisième main, on a seulement «in a sitting posture». Devéria (*Musulmans*, p. 480) a adopté «accroupi», mais on voit mal comment le Buddha peut laver les pieds d'un démon accroupi. Pour la posture des jambes pendantes dite «de Maitreya», cf. SARAT CHANDRA DAS, *Tibet.-Engl. Dict.*, p. 886; GRÜNWEDEL, *Mythol. des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 120-122.

(2) *Kieou wou tai che*, chap. 10, fol. 2 r°. Le *Sin wou tai che* (chap. 3, fol. 2 r°) ne consacre au même événement que quelques mots; il donne cependant les deux dates du soulèvement et de l'exécution. Le soulèvement serait du 7e mois; il faut sans doute entendre par là que la rébellion devint alors assez sérieuse pour émouvoir la Cour; mais le texte détaillé du *Kieou wou tai che* indique des troubles plus prolongés.

(3) Le mot 妖 *yao* implique en même temps une idée de magie.

(4) Ces deux personnages ont pour nom personnel un caractère cyclique, qui est 乙 *yi* dans les deux cas; ce n'est pas un usage fréquent en Chine, et il pourrait bien y avoir là quelque coutume de secte. Nous ne pensons pas qu'on puisse prendre ici 乙 *yi* au sens de «un tel» pour quelqu'un dont le nom véritable n'est pas autrement spécifié. On trouve sous les Song un médecin un peu sorcier appelé 錢乙 Ts'ien Yi (*Song che*, chap. 462, fol. 3-4).

tcheou se plaisaient à pratiquer des doctrines hétérodoxes; se fondant sur les enseignements du bouddhisme, ils s'étaient érigés en une secte à laquelle ils donnaient le nom de «véhicule supérieur»; ils ne mangeaient pas de viande [1]; ils attiraient à eux et convertissaient les gens du commun; ils se mêlaient [2] entre eux pour des débauches obscènes; ils se rassemblaient la nuit et se dispersaient pendant le jour; départements et sous-préfectures se laissèrent gagner par eux et ainsi ils se propagèrent de plus en plus. En ce temps-là, le préfet [de Tch'en-tcheou], [Tchou] Yeou-neng, prince de Houei, se fiant à sa faveur de prince apanagé de la famille [impériale], se livra à beaucoup d'actes contraires aux lois [3]. Aussi les gens pervers, regardant le vent, se joignirent [là] comme l'ombre [au corps] [4]. Les bandes de Wou Yi atteignirent graduellement à un millier d'hommes; elles attaquèrent et pillèrent les districts et les communes sans que les autorités locales fussent en état de les châtier. Cette année (920), en automne, leur multitude devint encore plus considérable; [ces rebelles] se mirent au Sud en rapport avec les barbares [étrangers établis dans la région] du Houai [5]. La Cour impériale envoya à

(1) Nous traduisons encore par «viande», tout en admettant la possibilité que *houen* désigne ici «légumes forts» et «viande» à la fois; la formule employée ici, *pou-che-houen-jou*, avec *jou* en valeur substantive, «nourriture», est moins usuelle que *pou-jou-houen*, où *jou* est en fonction verbale, «manger».

(2) Le mot 揉 *jeou* est ici l'équivalent de 糅 *jeou*.

(3) Le personnage s'appelait de son nom complet 朱友能 Tchou Yeou-neng (Tchou étant le nom de famille des Leang postérieurs); l'exemple de Wou Yi ne lui fut pas une leçon suffisante, et en 921 il se révoltait formellement à son tour; il fut d'ailleurs contraint de se soumettre quatre mois après (cf. *Kieou wou tai che*, chap. 10, fol. 3 r°-4 r°).

(4) C'est-à-dire que les méfaits de Tchou Yeou-neng attirèrent chez lui toutes sortes de mauvaises gens; il se peut d'ailleurs que ces mauvaises gens et Tchou Yeou-neng lui-même ne fussent pas en principe des brigands, mais des mécontents. Les expressions *wang-fong*, «regarder le vent», et *ying-fou*, «s'associer comme l'ombre», sont toutes faites et assez usuelles.

(5) 淮夷 *houai-yi*. Il ne nous semble pas qu'on doive entendre «barbares

diverses reprises les troupes provinciales pour les punir et les arrêter : mais ce fut au contraire [ces troupes] qui se firent battre par les brigands. Les trois départements de Tch'en, Ying et Ts'ai souffrirent beaucoup de leur méfaits. Puis, ces brigands nommèrent Wou Yi Fils du Ciel; pour tous leurs autres chefs, ils constituèrent aussi des dignités. Alors on mit en campagne l'armée attachée à la personne de l'empereur ainsi que les soldats de plusieurs commanderies; avec ces forces réunies, on poursuivit et on attaqua les brigands qui furent mis en déroute. On prit vivants Wou Yi et plus de quatre-vingts autres chefs et on les envoya chargés d'entraves au palais. On les décapita tous sur la place publique de la capitale.» 冬十月陳州妖賊*毋*乙董乙伏誅。陳州里俗之人喜習左道。依浮屠氏之教自立一宗號曰上乘。不食葷茹。誘化庸民。揉雜淫穢。宵聚晝散。州縣因循。遂致滋蔓。時刺史惠王友能恃戚蕃之寵。動多不法。故奸慝之徒望風影附。*毋*乙數輩漸及千人。攻掠鄉社。長吏不能詰。是歲秋其衆益盛。南通淮夷。朝廷累發州兵討捕。反爲賊所敗。陳穎蔡三州大被其毒。羣賊乃立*毋*乙爲天子。其餘豪首各有樹置。至是發禁軍及數郡兵合勢追擊。賊潰。生擒*毋*乙等首領八十餘人。械送闕下。並斬于都市。

Ce texte du *Kieou wou tai che*, beaucoup plus détaillé que celui du *Fo tsou t'ong ki*, ne nomme pas le manichéisme et semble considérer la secte de Wou Yi comme une secte bouddhique. Tout au plus, la mention des «barbares du Houai» est-elle un indice des relations étrangères de cette secte. On pourrait donc se demander si Tche-p'an, l'auteur du *Fo tsou*

du Houai» comme s'appliquant aux populations indigènes, c'est-à-dire chinoises, du Ngan-houei et du Kiang-sou. On a d'ailleurs vu plus haut (cf. texte XXX) qu'il y avait des étrangers, et plus précisément des manichéens, dans la région «du Kiang et du Houai».

t'ong ki, ne s'est pas trompé en attribuant à des manichéens, deux siècles et demi après l'événement, la révolte de 920. Mais Tche-p'an n'est qu'un compilateur, et il est presque sûr *a priori* qu'il n'a pas inventé son renseignement. Dans le cas présent, nous pouvons même dire où il a puisé. L'un de nous a noté, il y a quelques années, que les renseignements de Tche-p'an sur Wou Yi, avec la qualification de manichéen, se trouvaient déjà au chapitre 3 du 僧史略 *Seng che lio*. Or le *Seng che lio* a été écrit par le moine Tsan-ning dans la deuxième moitié du xe siècle, cinquante ans après la révolte de Wou Yi[1]. Malheureusement l'œuvre de Tsan-ning manque à nos bibliothèques, et nous ne pouvons par suite reproduire le texte original. Mais il n'y a pas de raison pour révoquer en doute ce témoignage presque comtemporain.

La révolte de 920 nous montre les manichéens participant à une agitation politique; un demi-siècle plus tard, un autre texte les fait apparaître comme se livrant à la magie et aux exorcismes. Ce texte se trouve dans le 稽神錄 *Ki chen lou*, recueil d'anecdotes merveilleuses rédigé dans la seconde moitié du xe siècle par un lettré célèbre, 徐鉉 Siu Hiuan[2]. Siu Hiuan raconte qu'un démon s'était installé dans une famille, et ajoute [**Texte XLIII**][3] : « Il y avait alors des gens qui excellaient dans les pratiques démoniaques et qu'on appelait [les

[1] Sur Tsan-ning, cf. Nanjio, *Catalogue*, App. III, n° 46; *B.E.F.E.-O.*, IX, 242; *T'oung Pao*, II, xii, 672.

[2] Siu Hiuan, connu par ses travaux sur le *Chouo wen*, vécut de 916 à 991; cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n° 773. Les faits racontés dans le *Ki chen lou* se sont passés entre 935 et 955, et ont été narrés en partie par des gens du Tchö-kiang (cf. *Kiun tchai tou chou tche*, chap. 13, fol. 5 v°). Mais l'anecdote qui nous occupe ici se rapporte à un certain 楊 Yang, originaire de 清源 Ts'ing-yuan, c'est-à-dire de Ts'iuan-tcheou (Zeitoun), et qui était en fonctions dans son pays natal. Dès ce moment, c'est donc au Fou-kien que nous retrouvons le manichéisme.

[3] Chap. 3, fol. 6-7 de l'édition du *Tsin tai pi chou*.

adeptes de] la religion de la Lumière; on leur demanda de prendre leurs livres saints et de venir passer une nuit [dans cette maison]. Le démon, crachant et maudissant l'individu en question, s'en alla. Par suite, les [méfaits] du démon cessèrent désormais. [Mais] l'individu en question mourut aussi dans l'année[1]. » 後有善魔法者。名曰明教。請爲持經一宿。鬼乃唾駡某而去。因而遂絕。某其年亦卒。

Ce nom de religion de la Lumière nous est désormais bien connu. On a vu qu'il était déjà employé, pour désigner le manichéisme, dans l'inscription de Karabalgasoun; nous le retrouverons d'ailleurs plus loin[2].

L'empereur Tchen-tsong, des Song, qui régna de 998 à 1022, témoignait d'un égal respect pour le bouddhisme et pour le taoïsme. En 1015, il ordonna aux bouddhistes et aux taoïstes de supprimer de leurs *Canons* respectifs les textes où les deux religions se combattaient. Mais le ministre 王欽若 Wang K'in-jo insista pour qu'on maintînt au *Canon taoïque* le *Houa hou king*[3]. Malgré les grands égards que les chroniqueurs bouddhistes témoignent à la mémoire de Tchen-tsong[4], cet empereur, surtout à partir de 1011, inclina de préférence vers le taoïsme[5]. La meilleure collection des écritures taoïques se trouvait alors à Hang-tcheou dans le Tchö-

[1] Cf. *supra*, p. 194, et *infra*, p. 340, 347.

[2] Il va sans dire que l'expression *ming-kiao* peut avoir aussi, dans d'autres cas, une valeur différente; en dehors de son sens technique pour désigner le manichéisme, la « religion lumineuse » est une épithète possible du bouddhisme, et on rencontre aussi *ming-kiao* au sens de « qui illumine la religion » (cf. par exemple, *Wen yuan ying houa*, chap. 820, fol. 3 r°; *Fo tsou t'ong ki*, chap. 43, fol. 97 v°; Courant, *Catalogue des livres chinois*, n° 6478).

[3] Cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 384, et aussi *Li tai fo tsou t'ong tsai*, dans *Tripiṭ.* de Tōkyō, 致, XI, 5 r°.

[4] Cf. par exemple *Fo tsou t'ong ki*, chap. 44, fol. 103 v°-104 r°.

[5] C'est ce qui apparaît nettement dans la seconde partie des « annales principales » de Tchen-tsong, au chapitre 8 de l'*Histoire des Song*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

kiang; encore était-elle incomplète. Tchen-tsong, inspiré par Wang K'in-jo, ordonna à 戚綸 Tsi Louen et à d'autres fonctionnaires de constituer un *Canon taoïque* définitif en révisant celui de Hang-tcheou et en en comblant les lacunes[1]. Le travail de Tsi Louen paraît avoir été achevé en 1016, mais il ne donna pas satisfaction. D'autres commissaires furent nommés, à la tête desquels, mais d'ailleurs sous les ordres de Wang K'in-jo, fut placé 張君房 Tchang Kiun-fang; cette nomination paraît être de 1017. Le nouveau *Canon taoïque* fut achevé en 1019, et c'est lui qui constitue la véritable collection des écritures taoïques sous les Song. En même temps, Tchang Kiun-fang faisait un résumé des textes et des traditions essentiels du *Canon*, et cet ouvrage en 122 chapitres, intitulé 雲笈七籤 *Yun ki ts'i ts'ien*, fut présenté au trône sous le règne de Jen-tsong (1023-1063), probablement vers 1025[2]. En tête se trouve une préface de Tchang Kiun-fang lui-même; il y raconte comment il constitua la collection du *Canon taoïque*; c'est à ce propos qu'il mentionne le manichéisme[3] [**Texte XLIV**] :

(1) Cet exposé est principalement basé sur la préface même de Tchang Kiun-fang, dont il va être question. On y peut joindre, pour la date de 1016, le *Lin t'ai kou che*, édit. du *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, chap. 2, fol. 14 r°. Une étude spéciale sur l'histoire du *Canon taoïque* devrait en outre dépouiller le règne de Tchen-tsong dans le *Su tseu tche t'ong kien tch'ang pien.*

(2) Le *Yun ki ts'i ts'ien* porte le n° 1020 dans le *Canon taoïste* du P. Wieger; la date de l'an 1000 donnée par le P. Wieger (p. 15, 166) n'est qu'approximative; l'ouvrage a été incorporé au Sseu-k'ou-ts'iuan-chou; cf. aussi *Kiun tchai tou chou tche*, chap. 16, fol. 7 v°; *Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 12, fol. 4 r°. Il y a eu sous les Ming une édition indépendante, due à 張萱 Tchang Hiuan et dite du 清真館 Ts'ing-tchen-kouan; l'ouvrage se trouve en outre dans le *Canon taoïque* et dans le 道藏輯要 *Tao tsang tsi yao*. Le *Canon taoïque* existe seul à Paris, mais l'exemplaire est incomplet, et la boîte contenant la préface du *Yun ki ts'i ts'ien* est de celles que nous n'avons pas. Comme autres œuvres de Tchang Kiun-fang, nous pouvons citer un 潮說 *Tch'ao chouo* en 1 chapitre (cf. *Tche tchai chou lou kiai t'i*, chap. 8, fol. 40) et un 乘異記 *Tch'eng yi ki* en 3 chapitres (cf. *Kiun tchai tou chou tche*, chap. 13, fol. 5 v°).

(3) N'ayant pas à notre disposition le *Yun ki ts'i ts'ien* lui-même, nous

« Votre serviteur obtint alors tous les livres révélés du taoïsme et ceux qui étaient de venue plus récente dans l'ancien exemplaire du *Canon taoïque* de Sou-tcheou, soit plus de mille chapitres (ou rouleaux); ceux des anciens exemplaires du *Canon taoïque* de Yue-tcheou et de T'ai-tcheou [1], soit plus de mille chapitres pour chacun d'eux; et aussi, dans les préfectures de Fou, de Kien et autres [2], les [écrits] révélés postérieurement sous la dynastie actuelle, ouvrages taoïques, livres saints de Mâni, l'envoyé de la Lumière [3], etc. » 臣于時盡得降到道書并續取到蘇州舊道藏經本千餘卷越州台州舊道藏經本亦各千餘卷及朝廷續降到福建等州道書明使摩尼經等。 C'est avec cet ensemble d'ouvrages, y compris les œuvres de Mâni, que Tchang Kiun-fang et ses collègues constituèrent leur *Canon taoïque*, en 4,565 chapitres, répartis dans 466 boîtes, dont chacune portait, comme le *Canon actuel*, un des caractères du *Ts'ien tseu wen*. D'après le texte même de Tchang Kiun-fang, ce doit être au Fou-kien qu'il recueillit les traités de Mâni; comme on le verra par notre texte XLVI, ces traités se réduisaient sans doute à deux, le *Eul tsong king* et le *San tsi king*. L'un comme l'autre furent peut-être dénoncés et supprimés assez vite; il résulte cependant de notre texte XLVI que tous deux figuraient dans le *Canon taoïque* qui fut déposé à l'actuel Lou-yi, considéré traditionnellement comme le pays natal de Lao-tseu. Leur insertion, même éphémère, n'en demeure d'ailleurs pas moins symptomatique de l'importance prise alors par le manichéisme en

citons sa préface d'après le *Pi song leou ts'ang chou tche* de Lou Sin-yuan, chap. 66, fol. 26 v°-28 v°; cf. à ce sujet *B.E.F.E.-O.*, IX, 427-428.

[1] Sou-tcheou est au Kiang-sou; T'ai-tcheou et Yue-tcheou (aujourd'hui Chao-hing) sont au Tchō-kiang.

[2] Fou-tcheou et Kien-tcheou (aujourd'hui Kien-ning) ont donné leur nom à la province du Fou-kien.

[3] Pour ce titre d'« envoyé de la Lumière » appliqué à Mâni, cf. *supra*, 1re partie, p. 509, n. 3.

certaines provinces de la Chine orientale. Enfin nous possédons encore dans le *Yun ki ts'i ts'ien* une œuvre dogmatique et historique considérable émanant précisément de celui qui avait introduit les traités de Mâni dans le *Canon taoïque*. Il n'est donc pas interdit d'espérer que le dépouillement de l'œuvre de Tchang Kiun-fang nous vaille quelque jour des informations plus précises sur l'importance et le contenu de cette littérature manichéenne en Chine aux environs de l'an 1000.

En dépit de Tchang Kiun-fang, les taoïstes des Song, tout comme les bouddhistes, considérèrent généralement le manichéisme comme une hérésie. Dès les premiers siècles de notre ère, les bouddhistes prétendaient connaître quatre-vingt-quinze ou quatre-vingt-seize sectes hérétiques ou religions hétérodoxes[1], mais ils ne nous en ont laissé aucune liste complète. Les taoïstes, en empruntant l'idée et le chiffre aux bouddhistes, ont comblé cette lacune. Un taoïste des Song, 賈善翔 Kia Chan-siang, a publié sous le titre de 猶龍傳 *Yeou long tchouan* une biographie légendaire de Lao-tseu en six chapitres, où on trouve une énumération des quatre-vingt-seize doctrines hérétiques[2]. La cinquantième hérésie est

(1) Cf. *infra*, p. 364, et surtout Pelliot, dans *T'oung Pao*, II, xiii, p. 411, n. 1.

(2) Le *Yeou long tchouan* porte le n° 766 dans le *Canon taoïste* du P. Wieger; le passage sur les sectes hérétiques se trouve dans le *Canon taoïque* (*Tao tsang*) de la Bibliothèque nationale à la boîte 248, fascicule 8, fol. 6. Le *Yeou long tchouan* est une des œuvres taoïques qui furent nommément proscrites en 1281 (cf. *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 65 r°; *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. 34, fol. 51 r°); on voit que cette fois-là encore les taoïstes éludèrent, au moins partiellement, les ordres impériaux. Le titre de *Yeou long tchouan* signifie «Récit sur [celui qui est] comme le dragon», et fait allusion à une phrase légendaire où Confucius aurait déclaré à ses disciples que Lao-tseu était semblable à un dragon. Le P. Wieger appelle 賈善淵 Kia Chan-yuan l'auteur du *Yeou long tchouan*; Kia Chan-yuan est un commentateur de *Tchouang tseu*. Mais le P. Wieger a suivi ici, par inadvertance, une indication erronée du *Tao tsang king mou lou siang tchou* du Po-yun-kouan (chap. 3,

celle des 彌施訶外道, «hérétiques de Mi-che-ho», c'est-à-dire du Messie; il s'agit du christianisme nestorien[1]. La

fol. 20 v°). L'ouvrage original porte bien le nom de Kia Chan-siang, et c'est bien à Kia Chan-siang qu'il est attribué dans le *Song che* (chap. 205, fol. 7 v°). Le *Song che* mentionne en outre un 高道傳 *Kao tao tchouan* de Kia Chan-siang, en 10 chapitres; un passage de la préface que Kia Chan-siang avait mise en tête de cet ouvrage aujourd'hui perdu est cité dans le *Pien wei lou*, chap. 2, fol. 61 r°. Nous ne savons pas exactement à quelle date Kia Chan-siang vécut sous les Song. Il résulte seulement du *Tao tsang king mou lou siang tchou* (chap. 3, fol. 20 v°) que le *Yeou long tchouan* est antérieur au *Houen yuan cheng ki* (sur lequel cf. *supra*, p. 130); mais la date de ce dernier ouvrage n'est pas encore établie avec précision. Toutefois, la préface de Kia Chan-siang mise en tête du *Yeou long tchouan* parle de la visite que l'empereur Tchen-tsong fit à Po-tcheou en 1014, et le chapitre 6 et dernier se termine par un long texte se rapportant à cette visite; il paraît donc bien probable que le *Yeou long tchouan* ait été compilé vers ce moment-là, et au temps même où on fixait le *Canon taoïque* des Song. La liste des quatre-vingt-seize sectes suit presque immédiatement celle des quatre-vingt-un royaumes. On a vu que celle-ci était empruntée au premier chapitre du *Houa hou king* développé (cf. *supra*, p. 126); il n'est pas interdit de penser que la liste des quatre-vingt-seize sectes provient de ce même *Houa hou king* dont les chapitres 2-7 et 9 nous manquent encore. Si nos hypothèses sur la date du *Houa hou king* en 10 chapitres sont justes, la liste de sectes insérée au *Yeou long tchouan* daterait alors du VIIIe siècle.

(1) Cette transcription de Mi-che-ho est celle qui est attestée pour le nom du Messie dans trois textes du VIIIe siècle (inscription de Si-ngan-fou, texte relatif à la traduction d'un traité bouddhique par King-tsing, *Éloge de la Sainte Trinité* retrouvé à Touen-houang), mais il est peu probable qu'il y ait encore eu des nestoriens en Chine sous les Song, sauf dans leurs tout premiers règnes. On connaît par le *Fihrist* l'histoire du moine nestorien de Najran qui, vers 980, ne trouve plus en Chine qu'un seul coreligionnaire (cf. REINAUD, *Géographie d'Aboulféda*, Introduction, p. CDII). Il est donc assez vraisemblable que la liste donnée dans le *Yeou long tchouan* ait été établie dès la fin des T'ang. On ne peut toutefois l'affirmer d'une manière catégorique avant que la liste n'ait été étudiée d'une façon plus complète, et on sait d'ailleurs que la même transcription Mi-che-ho reparut au milieu du XIIIe siècle (cf. CHAVANNES, dans *T'oung Pao*, II, V, p. 382). Palladius (*Starinnye slědy*, p. 19) avait déjà dit que le nom du Messie se rencontrait sous la forme Mi-che-ho, au milieu d'autres noms de «divinités des peuples occidentaux», dans une œuvre taoïque des Song consacrée aux voyages fabuleux de Lao-tseu. Bien que Palladius ne donne pas le titre de cet ouvrage, il ne paraît pas douteux qu'il s'agisse du *Yeou long tchouan*.

cinquante et unième est celle [**Texte XLV**] des 摩底外道, «hérétiques de Mo-ti». La proximité même du christianisme nestorien tend à faire supposer ici une faute de texte, et il nous paraît probable qu'on doive lire 尼 *ni* au lieu de 底 *ti*; il s'agirait des «hérétiques de Mo-ni», des manichéens.

Les taoïstes ne sont pas seuls à mentionner le manichéisme au temps des Song. La secte chinoise issue de la doctrine de Mâni était assez vivante et comptait assez d'adeptes pour avoir attiré l'attention d'écrivains profanes. Il est probable que, dans les copieux recueils de «miscellanées» laissés par les lettrés de cette époque, on trouvera encore certaines mentions qui nous ont échappé. Dès à présent, il nous est possible de citer deux auteurs célèbres, 洪邁 Hong Mai (1123-1202) et 陸游 Lou Yeou (1125-1209), auxquels nous devons le plus clair de nos renseignements sur le manichéisme chinois dans la deuxième moitié du XIIe siècle.

Le texte de Hong Mai ne nous est pas parvenu, ou tout au moins ne nous est pas connu, directement. Il se trouvait dans le 夷堅志 *Yi kien tche*, œuvre considérable en 420 chapitres, dont il subsiste seulement, sous la forme première, quatre sections comprenant 80 chapitres; il y a en outre un ancien abrégé de l'œuvre entière, qui est en 50 chapitres [1]. Peut-être le texte relatif aux manichéens se trouve-t-il dans cet abrégé, que nous n'avons jamais pu consulter [2]. Pour l'instant, il ne nous est connu que pour être reproduit au chapitre 48,

[1] Cf. les indications bibliographiques que l'un de nous a données dans *B.E.F.E.-O.*, III, 321; IX, 220-221. Il y faut joindre *Kiun tchai tou chou tche*, supplément, chap. 5 下, fol. 55 v°, et les notes de Miao Ts'iuan-souen dans *Yi fong t'ang t'i pa* (*Kouo hio ts'ong k'an*, fasc. 1, fol. 14-18) et dans *Yi fong ts'ang chou ki*, chap. 8, fol. 6 v°.

[2] Il est assez peu probable en effet que Tche-p'an, auquel nous empruntons notre texte, ait eu lui-même à sa disposition le *Yi kien tche* complet en 420 chapitres.

fol. 121 r°, du *Fo tsou t'ong ki*. Voici ce texte [**Texte XLVI**] : «[La glose dit : J'ai examiné le *Yi kien tche*, où il est dit[1] :] [Ceux qui] se nourrissent de légumes et servent les démons[2] prospèrent surtout sur les Trois montagnes (San-chan)[3].

(1) Les mots mis ici entre crochets sont ceux par lesquels Tche-p'an annonce la longue citation du *Yi kien tche*.

(2) 喫菜事魔 *tch'e-ts'ai che-mo*. Ces mêmes termes seront employés pour caractériser les manichéens en tête du résumé du long texte de Lou Yeou utilisé par les membres du Tsong-li-yamen (texte XLVIII). Tche-p'an les emploie en outre, sous l'année 1202, à propos de la secte du Nuage blanc, et c'est sans doute ce qui l'a amené à citer le texte du *Yi kien tche* à la suite de cette note de 1202 où il est question du Nuage blanc, et non dans un des passages de sa chronique où il est vraiment question des manichéens. Il se peut d'ailleurs que la secte du Nuage blanc, née au Tchö-kiang, ait eu quelques affinités avec le manichéisme; mais elle paraît être avant tout une hérésie du bouddhisme. Le 5e mois de la 4e année *chao-hing* (1134), 王居正 Wang Kiu-tcheng présenta au trône une requête où il exposait que, dans le Tchö-kiang, il y avait depuis longtemps des gens qui «se nourrissaient de légumes et servaient les démons» (*tch'e-ts'ai che-mo*), mais qu'ils ne s'étaient vraiment multipliés et n'étaient devenus dangereux que depuis la révolte de Fang La. La révolte de Fang La est de 1120, et on verra plus loin que d'autres textes paraissent la mettre en rapport avec le manichéisme. La requête de Wang Kiu-tcheng doit se trouver, à sa date, dans le *Kien yen yi lai hi nien yao lou*, publié sous les Song par Li Sin-tch'ouan, en 200 chapitres; il y a de cet ouvrage une édition récente parue au Kouang-tong et que l'un de nous a utilisée naguère à Hanoi, mais qui ne se trouve pas à Paris; nous sommes réduits à mentionner le rapport de Wang Kiu-tcheng d'après le 交翠軒筆記 *Kiao ts'ouei hiuan pi ki* de 沈濤 Chen T'ao (édit. du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 1, fol. 23 v°).

(3) Le nom des Trois montagnes sera également cité dans la deuxième moitié du XIIIe siècle par Tche-p'an. Il n'est pas en apparence très caractéristique, car plusieurs endroits l'ont porté. Le *Yi kien tche* lui-même (section 乙志 *yi-tche*, éd. du *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, chap. 16, fol. 3 r°) cite le 三山鎮 San-chan-tchen, ou Garnison de San-chan, «à l'est de la sous-préfecture de Ning-hai de T'ai-tcheou»; Hong Mai y accompagna un jour son père. C'était un poste stratégiquement important pour la surveillance du commerce maritime, et il était établi sur l'îlot de San-chan, aujourd'hui 三門山 San-men-chan; la marine moderne en a reconnu l'intérêt : c'est cet îlot de San-men-chan qui a donné son nom à la «baie de San-men», que l'Italie voulut se faire céder à bail en 1899 (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, éd. de Chang-hai, 1902, chap. 229, fol. 3 r°; Cordier, *Histoire des relations de la Chine*,

Leurs chefs portent un bonnet violet et de larges robes

II, 515; III, 449). Mais cet îlot n'est important que par sa position, et sa garnison de cent hommes devait composer, sous les Song, le plus clair de sa population. En traduisant pour la première fois le texte de Hong Mai, l'un de nous avait cru pouvoir admettre (*B. E. F. E.-O.*, III, 321) que les Trois montagnes qui y sont citées sont les Trois montagnes connues sur la rive droite du Fleuve Bleu, en amont de Nankin (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. 50, fol. 3 v°; GAILLARD, *Nankin d'alors et d'aujourd'hui*, carte II, p. 24). Mais le *Ta ts'ing yi t'ong tche* montre que si ces Trois montagnes étaient en effet connues, elles n'étaient pas les seules dans la région; c'étaient les Trois montagnes d'amont; il y avait aussi Trois montagnes d'aval (sans compter Trois montagnes dans la sous-préfecture actuelle de Lieou-ho); ici encore il s'agit d'emplacements auxquels leur configuration physique et leur situation donnaient une certaine importance comme points d'observation pour la navigation du Yang-tseu (cf. les citations du *P'ei wen yun fou*), mais qui n'ont jamais abrité une population quelque peu nombreuse; ce n'est pas encore d'eux qu'il peut s'agir dans les textes de Hong Mai et de Tche-p'an. Par contre la désignation de Trois montagnes s'est appliquée à une région aussi peuplée qu'active : celle de Fou-tcheou au Fou-kien. Les textes cités par le *Ta ts'ing yi t'ong tche* (chap. 325, fol. 2 v°) ne laissent aucun doute sur l'existence de cette appellation sous les Song. Dans le 崑山志 *K'ouen chan tche* de 1344 (éd. du *Kouan tseu tö tchai ts'ong chou*, chap. 5, fol. 8 r°), nous relevons la mention d'un personnage originaire de «長樂 Tch'ang-lo, des Trois montagnes (San-chan)»; bien que le nom de Tch'ang-lo ait été porté par des villes de provinces diverses, il n'est pas douteux qu'il s'agisse de la sous-préfecture de Tch'ang-lo qui dépend de Fou-tcheou. Le nom de San-chan donné à Fou-tcheou était le seul qui fût assez généralement connu pour qu'on pût l'employer au XII° et au XIII° siècle sans autre spécification. C'est donc au Fou-kien que le manichéisme nous est alors signalé comme particulièrement florissant. Qu'il en fût déjà de même aux environs de l'an 1000, c'est ce qui nous est attesté par Tchang Kiun-fang quand il dit avoir obtenu dans les «préfectures de Fou, de Kien et autres», c'est-à-dire au Fou-kien, les «livres saints de Mâni, l'envoyé de la Lumière» (cf. *supra*, texte XLIV). Le nom de San-chan, «Trois montagnes», appliqué à la région de Fou-tcheou, a d'ailleurs subsisté longtemps. Au début du XVII° siècle, Jules Aleni a écrit un opuscule sur le christianisme, intitulé 三山論學紀 *San chan louen hio ki*; c'est un dialogue entre l'auteur et un «fonctionnaire indigène *Yé*» (CORDIER, *L'imprimerie sino-européenne en Chine*, p. 3). Si cette discussion est dite «de San-chan», c'est que ce Ye est à peu près sûrement 葉向高 Ye Hiang-kao, lequel était originaire du Fou-kien (il a écrit plusieurs préfaces pour des ouvrages chrétiens et est l'auteur d'un petit traité sur les pays étrangers intitulé 四夷考 *Sseu yi k'ao*).

noires[1]. Les femmes ont une coiffure noire et un vêtement blanc[2]. Ils s'intitulent Association de la religion de la Lumière (Ming-kiao-houei). Le Buddha qu'ils adorent a des vêtements blancs. Ils citent le Buddha blanc dont il est question dans les *sūtra* [bouddhiques] et qui y est appelé Vénérable du monde[3]. Prenant dans le *Sūtra de diamant* le premier

(1) Ces indications sont un peu surprenantes et tendent à faire croire que le costume religieux de ces manichéens s'était peu à peu transformé. Les fresques de Tourfan nous montrent les religieux manichéens en habits et coiffures blancs. Tche-p'an spécifie que les manichéens ont des vêtements blancs et des coiffures blanches (cf. *supra*, p. 262, n. 1). L'un des textes de Lou Yeou (texte XLVIII) dira plus loin que les manichéens ont un vêtement blanc et une coiffure noire; c'est ce que le présent texte dit des femmes, mais non des hommes. Pour cette coiffure des femmes, les mots employés (烏 *wou* dans un cas, 黑 *hei* dans l'autre) ne sont pas amphibologiques. Le mot *tseu*, que nous avons traduit par «violet» et qui s'applique ici à la coiffure des hommes, s'est employé en Chine dans l'expression 紫衣 *tseu-yi*, mot à mot «vêtement violet», pour désigner le *kaṣāya*, la robe rouge brun des moines bouddhistes; les taoïstes modernes portent un bonnet violet. Le mot que nous avons traduit par «robe noire» est 袗 *tchen*; tel est en effet le sens donné en premier, à la suite du *Chouo wen*, par le *K'ang hi tseu tien* et par les dictionnaires européens. En réalité, le mot n'est pas attesté souvent, et c'est toujours avec un sens différent de celui-là. Dans le *Louen yu* (Legge, *Chinese classics*, I, 230), il est seulement interprété comme un «vêtement non doublé»; dans Mencius (Legge, *ibid.*, II, 481), le commentaire traditionnel y voit un «vêtement brodé»; dans le *Yi li*, c'est au contraire un «vêtement uni». Ces divergences ne nous intéressent que dans la mesure où elles ont pu influencer Hong Mai, écrivain très lettré, fort au courant des classiques; malheureusement rien ne nous montre pourquoi il a pris ce mot rare et en quel sens il l'a vraiment employé; une faute de texte n'est pas exclue; notre traduction est donc ici provisoire.

(2) Ces manichéens et manichéennes aux costumes spéciaux ne doivent pas être des laïcs, mais des religieux et des religieuses; ici encore, la mention de nonnes manichéennes semble donc reparaître.

(3) Nous avons beaucoup hésité sur la traduction à adopter pour cette phrase, et nous n'arrivons à y voir qu'un jeu de mots ou une méprise. La traduction normale serait : «Ils citent ces paroles qui sont employées dans les *sūtra* : «S'adressant au Buddha, [il] dit : «O Vénérable du monde!...» Telle est en effet la formule (*pai fo yen : che-tsouen!*) par laquelle les interlocuteurs du Buddha s'adressent à lui dans les traductions chinoises des textes bouddhiques; il y en a d'innombrables exemples dans le *Canon*. Mais on ne voit alors aucun lien entre cette phrase et le reste du texte de Hong Mai; rien n'y

Buddha, le deuxième Buddha, les troisième, quatrième, cinquième Buddha, ils considèrent [ce Buddha blanc] comme le cinquième Buddha, et l'appellent aussi Mo-mo-ni (Mâr Mâni)[1];

caractérise un emprunt manichéen possible. On ne peut même essayer d'en sortir en supposant que les manichéens avaient adopté dans leurs textes la formule : «S'adressant au Buddha, [il] dit : «O Vénérable du monde!...» Nous savons en effet de manière certaine, par l'ensemble de nos textes historiques, que, du VIIIe siècle jusqu'à la fin du XIVe, les manichéens chinois employaient une expression copiée sur *che-tsouen*, mais qui n'était pas *che-tsouen*. *Che-tsouen*, «Vénérable du monde», est la traduction bouddhique usuelle de *bhagavat*, «bienheureux». Sur *che-tsouen*, les taoïstes ont fabriqué leur *t'ien-tsouen*, «Vénérable céleste», et les manichéens, à leur tour, ont adopté *ming-tsouen*, «Vénérable de la Lumière». Il faut donc chercher ailleurs. La phrase précédente dit que le «buddha» (*fo*) qu'adorent les manichéens a un vêtement blanc (*pai*). Dans la formule empruntée aux *sūtra*, le mot qui précède «buddha» (*fo*) est ce même mot *pai*, qui a là le sens de «s'adresser à», mais dont le sens primitif est «blanc». Il nous semble qu'on a considéré *pai-fo* comme signifiant «Buddha blanc», au lieu de «s'adresser au Buddha». La méprise est étrange, presque invraisemblable, mais nous ne trouvons que cette solution désespérée pour rendre compte de la citation.

[1] A part le nom de Mo-mo-ni (Mâr Mâni), tout ce passage est singulièrement obscur; la raison en est que la mythologie et le culte du bouddhisme en Asie centrale et en Chine nous sont mal connus dans leur développement historique et que l'évolution interne du manichéisme nous échappe à peu près complètement. *Kin kang king*, le *Sūtra de diamant*, est le nom très populaire de la *Vajracchedikā*. Mais rien, dans la *Vajracchedikā*, n'annonce encore la liste de cinq *buddha* et surtout de cinq *dhyānibuddha* («*buddha* de contemplation»), qui sera surtout répandue en Chine quand Vajrabodhi et Amoghavajra y auront introduit, au VIIIe siècle, les doctrines de l'école *yogācāra*. Nous pensons donc qu'il s'agit ici de développements postérieurs à la rédaction de la *Vajracchedikā* proprement dite; le nom de *Kin kang king* a été en effet employé par abréviation pour d'autres ouvrages de l'école du *vajra*, comme le *Kin kang san mei king* (cf. par exemple le *Catalogue* de Fujii, p. 69). Le *Ta ming san tsang fa chou* (chap. 19, *Tripiṭ.* de Kyōto, XXXVI, II, 134 v°) cite à propos des «cinq *buddha*» un texte qui est également reproduit dans le *Bukkō-jiden* (p. 567) et qui, d'après son titre, semble provenir du n° 1034 du *Catalogue* de Nanjio, traduit par Amoghavajra; nous ne l'y avons cependant pas retrouvé. Ce texte énumère les cinq *dhyānibuddha* : Vairocana au centre, Akṣobhya à l'Est, Ratnasambhava au Sud, Amitābha à l'Ouest, Amoghasiddhi au Nord; l'ordre et les localisations sont les mêmes au Népal et au Tibet (cf. par exemple Kern, *Histoire du bouddhisme*, II, 188). Les couleurs de ces *dhyānibuddha* sont respectivement le blanc, le bleu, le jaune, le rouge et le vert (cf.

Ils citent le *Houa hou king* où il est dit [1] : « Monté sur une va-« peur de *tao* d'un éclat spontané, en volant, je pénétrerai sur « le territoire précieux de Si-na. Dans le royaume de Sou-lin « (Sûristan), je descendrai naître dans le palais de jade [2] en « qualité de prince héritier. Je quitterai ma famille, et on « m'appellera Mo-mo-ni (Mâr Mâni). » Les livres saints qu'il a lui-même révélés sont ceux des Deux principes et des Trois moments. Les deux principes, c'est le clair et l'obscur. Les trois moments, ce sont le passé, le futur et le présent [3]. Dans

Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 360; Kern, *loc. laud.*). Il y a donc contradiction entre ces indications et les données de notre texte, qui, lui, fait du « buddha » des manichéens le cinquième buddha, mais en lui attribuant la couleur blanche. Ces rapprochements faits entre des mythologies très différentes sont fragiles. Ainsi le nom de la divinité suprême du mazdéisme, Zervan, a passé en sogdien, en turc et en mongol pour désigner le Brahma bouddhique; mais au VIIIe siècle, les auteurs chinois identifient le « dieu céleste du feu », qui doit être Zervan, non à Brahma, mais à Maheçvara, c'est-à-dire à Çiva (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 669). Si les manichéens chinois ont identifié de leur côté leur vénérable de la Lumière à une divinité bouddhique, il semblerait qu'on dût plutôt songer à Amitābha, le *buddha* de la « Lumière infinie », chez qui on a cru depuis longtemps remarquer certaines affinités iraniennes. Il est vrai que la couleur d'Amitābha est le rouge, mais, à côté de lui, et localisé comme lui en Occident, il y a son *bodhisattva* non moins célèbre, Avalokiteçvara, dont la couleur blanche est bien connue puisque ce « *mahāsattva* aux vêtements blancs » est finalement devenu la Kouan-yin blanche du bouddhisme extrême-oriental. Dans la théorie chinoise tout au moins, le blanc est d'ailleurs la couleur de l'Ouest. C'est dans le couple Amitābha-Avalokiteçvara que nous serions donc tentés de chercher, avec toutes sortes de réserves, le correspondant bouddhique du « buddha » manichéen visé par l'informateur de Hong Mai. Mais quant à ce « *buddha* manichéen », nous pouvons être, semble-t-il, plus affirmatifs : ce devait être Mâni lui-même. On verra dans une prochaine note (*infra*, p. 337, n. 1) comment nous pensons pouvoir rendre compte de la théorie des « cinq *buddha* » dans le manichéisme chinois.

(1) Cette citation est en effet tirée de la fin du chapitre 1er du *Houa hou king*; cf., pour la traduction du texte original, *supra*, p. 121-122.

(2) Le manuscrit du *Houa hou king* donne « palais royal »; le mot 王 *wang*, « roi », ne diffère du mot 玉 *yu*, « jade », que par un point, et il y a certainement une faute graphique dans un sens ou dans l'autre; la leçon du *Houa hou king* est très vraisemblablement la bonne.

(3) Sur ces deux livres *Eul tsong king* et *San tsi king*, cf. *supra*, p. 133-145.

la période *ta-tchong-siang-fou* (1008-1016), on compila le *Canon taoïque*[1]. Un homme riche, Lin Che-tch'ang, corrompit celui qui était à la tête [de l'entreprise] et lui fit insérer [ces deux livres] dans le *Canon*[2]; on plaça [le Canon] dans le Ming-tao-kong de Po-tcheou[3]. De plus, [ces hérétiques] invoquent faussement une poésie de Po Lo-t'ien qui dirait[4] : «Paisiblement j'ai regardé le récit de Sou-lin (Sûristan); la

(1) Cf. *supra*, p. 325-326.

(2) C'est Tchang Kiun-fang qui était à la tête de l'entreprise, et c'est lui qui trouva les «livres de Mâni» au Fou-kien; s'il y eut corruption, c'est donc lui qui se laissa acheter. Le nom même de Lin Che-tch'ang vient à l'appui de ce que nos textes nous ont déjà fait connaître sur le manichéisme foukienois : encore aujourd'hui, la très grande majorité des Chinois dont le nom de famille est Lin sont originaires de la région de Fou-tcheou.

(3) L'actuel Po-tcheou est au Ngan-houei; il semblerait donc qu'il y eût désaccord entre les textes des Song qui donnent Po-tcheou comme lieu de naissance traditionnel de Lao-tseu et les ouvrages modernes qui indiquent Lou-yi au Ho-nan. Le conflit n'est qu'apparent. Il n'y a rien sur le Ming-tao-kong dans l'actuel 亳州志 *Po tcheou tche* ou *Description de Po-tcheou* (Bibl. nat., coll. Pelliot, II, 678); c'est que Lou-yi faisait partie de Po-tcheou sous les T'ang et les Song, mais a été rattaché sous les Ming à Kouei-tö-fou du Honan. Mais c'est bien à Lou-yi même, au pays natal traditionnel de Lao-tseu, que se trouvait le Ming-tao-kong. Ce grand temple taoïque s'appelait primitivement 奉元宮 Fong-yuan-kong; son nom fut changé à la suite d'une visite qu'y fit l'empereur Tchen-tsong en 1014 (cf. *Song che*, chap. 8, fol. 4 r°, et surtout *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien* de Li Tao, chap. 82, fol. 2). Nous avons encore relevé la mention d'administrateurs du «Ming-tao-kong de Po-tcheou» au deuxième et au dixième mois de 1131 dans le *Kien yen yi lai hi nien yao lou* de Li Sin-tch'ouan (chap. 63, fol. 17; chap. 69, fol. 14). Le Ming-tao-kong, reconstruit à diverses reprises, subsiste encore (cf. 鹿邑縣志 *Lou yi hien tche* de 1896, chap. 5, fol. 12 v°, et diverses autres mentions, chap. 10 下, fol. 33 r°, 39 v°, 41 r°). Le Catalogue du *Canon taoïque* du Ming-tao-kong est indiqué, en six chapitres, dans les listes bibliographiques du *T'ong tche* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 322). Le *Canon taoïque* déposé au pays natal de Lao-tseu et dont parle Hong Mai devait être soit l'exemplaire type établi en 1019 par Tchang Kiun-fang, soit une copie exacte de cet exemplaire. La façon dont s'exprime Hong Mai tendrait à faire croire que les livres de Mâni figuraient encore au XIIe siècle dans le *Canon taoïque*; mais ce n'est qu'une possibilité.

(4) Po Lo-t'ien est l'appellation de Po Kiu-yi, sur lequel cf. *supra*, p. 276.

« voie de Mâni est étonnante. Les deux principes étendent leur « calme; les cinq Buddha continuent la Lumière[1]. Le soleil et la

[1] L'embarras que nous avons éprouvé un peu plus haut pour le « cinquième *buddha* » reparaît ici. En principe, les nombres ordinaux sont exprimés en chinois autrement que les cardinaux, mais la règle n'est pas formelle. Dans le texte précédent, qui était en prose, le « cinquième *buddha* » était indiqué sans amphibologie. Ici, il s'agit de vers, et bien que la traduction que nous donnons soit normale, et que « cinq » s'oppose mieux que « cinquième » au nombre « deux » du vers parallèle qui précède, une interprétation par le « cinquième *buddha* » est improbable, mais non impossible. Si on adopte la traduction des « cinq *buddha* », deux solutions s'offrent à l'esprit. Ces « cinq *buddha* » peuvent être les cinq éléments lumineux, « membres » de l'Homme primitif, qui apparaissent sous le nom des « cinq corps lumineux » dans tout le traité manichéen de Pékin. C'est cependant peu probable, et il doit s'agir d'une idée fort différente. On sait que Mâni reconnaissait dans le Buddha, dans Zoroastre, dans Jésus, des « envoyés de la Lumière » venus avant lui. Nous ne connaissons pas de texte où Mâni se donne comme le cinquième envoyé de la Lumière, mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le système quinaire eût prévalu, là comme ailleurs, dans les catégories manichéennes. Ces envoyés de la Lumière antérieurs à Mâni sont régulièrement qualifiés dans les textes turcs manichéens de *burkhan*, ce qui est l'équivalent du chinois *fo*, *buddha* (cf. *supra*, 1re partie, p. 572). Sans doute l'énumération donnée par Albîrûnî (Buddha, Zoroastre, Jésus, Mâni) et la mention dans le traité de Pékin d'« envoyés » ou peut-être plutôt d'« envoyé » de la Lumière futur (cf. *supra*, 1re partie, p. 509, 553) tendraient à faire de Mâni le quatrième et non le cinquième envoyé dans un système quinaire. S'il en était ainsi, il faudrait peut-être dire que le « cinquième *buddha* » des manichéens chinois était leur Messie, leur équivalent de Maitreya ou de Saošyant; mais même dans cette conception « messianique », le libérateur futur n'était qu'un autre aspect de Mâni lui-même et était sans doute invoqué sous son nom. C'est ce qui nous paraît presque résulter du texte traduit par M. Salemann (*Manichaica*, III-IV, p. 13-14), où le croyant semble s'adresser à Mâni en lui demandant quand il viendra pour la dernière fois. Le passage manichéen du *Houa hou king* parle de « la loi du dernier saint, du Vénérable de la grande Lumière », et nous avons essayé de montrer que le Vénérable de la Lumière ne pouvait être autre que Mâni (cf. *supra*, p. 125). De même Albîrûnî prête à Mâni ce propos qu'après les autres envoyés célestes Buddha, Zoroastre, Jésus, « cette révélation est descendue, cette prophétie du dernier âge, par moi, Mâni... », et il aurait été dit dans l'Évangile manichéen que Mâni est le dernier des prophètes (mot à mot le « sceau » des prophètes); cf. SACHAU, *Chronology*, p. 190. Le cinquième *buddha*, aux vêtements blancs, même identifié plus ou moins par les bouddhistes à Amitābha ou Avalokiteçvara, serait donc Mâni lui-même. On sait que, sur une des fresques de la

« lune leur rendent hommage, le ciel et la terre reconnaissent ce « dont ils sont nés[1]. Pour ce qui est de la fermeté dans la con« duite pure, [les manichéens] sont absolument au niveau des « fils du Çākya[2]. » Ils ont mis ces huit vers en tête de leurs livres saints[3]. Leur règle est de ne faire qu'un repas, à midi[4]. Ils enterrent les cadavres nus[5]. Ils prient à sept moments [de la journée][6]. Ce sont là sans doute des pratiques héritées des

région de Tourfan, apparaît un personnage vêtu d'une longue robe blanche en qui nos confrères de Berlin ont cru reconnaître Mâni. Si ces interprétations sont justes, les deux formes de « cinquième *buddha* » et de « cinq *buddha* » s'expliquent parfaitement. Le « cinquième *buddha* » auxquels les manichéens rendent un culte, c'est Mâni et Mâni seul. Mais les « cinq *buddha* » ont bien « continué la Lumière »; c'est-à-dire qu'il y a bien eu « cinq envoyés de la Lumière », venus successivement pour assurer la purification progressive des parcelles lumineuses enfermées dans le monde.

(1) Le ciel et la terre, ou plutôt les dix cieux et les huit terres.

(2) L'interprétation de ce dernier vers prête à quelques doutes.

(3) On verra plus loin qu'il y avait des éditions imprimées de traités manichéens; ils étaient sans doute tous précédés de cette poésie, et il est vraisemblable qu'elle figurait en tête du *Eul tsong king* et du *San tsi king* dans le *Canon taoïque* du Ming-tao-kong. Elle ne serait donc pas postérieure à l'an 1000, et il est même probable qu'elle remonte à la fin des T'ang.

(4) Il doit y avoir ici une inexactitude, causée par l'habitude des moines bouddhiques de ne faire qu'un repas par jour avant midi ou à midi. Les religieux manichéens eux aussi ne faisaient qu'un repas par jour, mais le soir (cf. *supra*, 1re partie, p. 576, et ici même, p. 265-269). Il n'est pas probable qu'au XIIe siècle, les manichéens chinois aient adopté sur ce point la règle du bouddhisme.

(5) Sur cette prescription, cf. *supra*, p. 107, et *infra*, texte XLIX, p. 355-356.

(6) De tous les textes chinois, celui de Hong Mai est le seul à nous donner ce renseignement, mais il est excellent. Šahrastânî (trad. Haarbrücker, p. 290) ne parle que de « quatre prières pour le jour et la nuit »; dans le *Khuastuanift*, il est également fait mention de quatre prières journalières (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 293). Par contre, le *Fihrist* mentionne expressément « le commandement des quatre ou des sept prières » (Flügel, *Mani*, p. 93, 303). On peut supposer avec Kessler (*Mani*, p. 243-245) que trois prières secondaires se plaçaient entre les quatre prières solennelles. Albîrûnî distingue deux sortes de prières journalières des manichéens, trois obligatoires et trois facultatives; il faut probablement en mettre quatre au lieu de trois dans la première série (cf. Kessler, *Mani*, p. 312).

Bonnets jaunes[1]. [Commentaire : J'ai recherché dans le *Tch'ang k'ing tsi* de [Po] Lo-t'ien[2]; il n'y a pas de poésie de Sou-lin. [D'ailleurs Po] Lo-t'ien connaissait le Buddha; comment aurait-il pu écrire ces phrases impies?]» [述曰。嘗考夷堅志云]喫菜事魔三山尤熾。爲首者紫帽寬衫。婦人黑冠白服。稱爲明教會。所事佛衣白。引經中所謂白佛言世尊。取金剛經一佛二佛三四五佛。以爲第五佛。又名末摩尼。采化胡經乘自然光明道氣飛入西那玉界蘇隣國中降誕玉宮爲太子出家稱末摩尼。以自表證其經名二宗三際。二宗者。明與暗也。三際者。過去未來現在也。大中祥符興道藏。富人林世長賂主者使編入藏。安於亳州明道宮。復假稱白樂天詩云。靜覽蘇隣傳。摩尼道可驚。二宗陳寂默。五佛繼光明。日月爲資敬。乾坤認所生。若論齋絜志。釋子好齊名。以此八句表於經首。其修持者正午一食。裸屍以葬。以七時作禮。蓋黃巾之遺習也。[註。嘗檢樂天長慶集。無蘇隣之詩。樂天知佛。豈應爲此不典之詞。]

Lou Yeou (1125-1209) est un contemporain de Hong Mai[3], et il nous fournit sur le manichéisme du XIIe siècle deux

(1) Il est à peine besoin de faire remarquer que cette opinion personnelle de Hong Mai n'a aucune valeur. Les Bonnets jaunes (Houang-kin) sont de fameux révoltés de la fin du IIe siècle et du commencement du IIIe siècle; les débuts de l'Église taoïque sont étroitement liés à leur soulèvement.

(2) Il y a deux collections intitulées *Tch'ang k'ing tsi*, celle de Po Kiu-yi et celle de Yuan Tchen; toutes deux tirent leur nom de la période *tch'ang-k'ing* (821-824), tout comme le *Houei tch'ang yi p'in tsi* de Li Tö-yu, que nous avons cité plus haut, emprunte son titre à la période *houei-tch'ang* (841-846). Nous avons reproduit (*supra*, texte XXI) un passage de Po Kiu-yi où les manichéens sont nommés. Mais Po Kiu-yi était un bouddhiste fervent, et Tche-p'an a raison de tenir pour invraisemblable que Po Kiu-yi ait composé la poésie mise sous son nom par les manichéens.

(3) Lou Yeou était originaire du Tchö-kiang (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1439), c'est-à-dire d'une des provinces où les relations étrangères étaient très actives.

textes particulièrement importants. L'un se trouve dans son 老學菴筆記 *Lao hio ngan pi ki*, qui est une collection de notes historiques et littéraires [1]; il est ainsi conçu [**Texte XLVII**] : « Dans le Fou-kien, il y a des gens qui pratiquent une doctrine hétérodoxe, qu'on appelle la religion de la Lumière (*ming-kiao*). Il y a aussi des livres saints de la religion de la Lumière, en très grand nombre ; [ces hérétiques] en ont gravé les planches et les impriment. Mensongèrement, ils ont pris dans le *Canon taoïque* les noms et les titres des fonctionnaires qui en ont fixé et revisé le texte, et les ont ajoutés à la fin [de leurs propres livres] [2]. Ce qu'ils brûlent [en offrande] est toujours de véritable encens [3]; ce qu'ils mangent est toujours de l'agaric

[1] Cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 132, et les notices du *Yi fong ts'ang chou ki*, chap. 2, fol. 7-9. Le *Lao hio ngan pi ki* se trouve dans le *Pai hai*, le *Tsin tai pi chou*, le 放翁集 *Fang wong tsi* (cf. *infra*, p. 343) et le *Hio tsin t'ao yuan*. Nous n'avons pas vu cette dernière édition, qui est de 1805, et doit suivre, comme à l'ordinaire, celle du *Tsin tai pi chou*. Les éditions du *Tsin tai pi chou* et du *Fang wong tsi* se confondent, et sont tirées avec les mêmes planches dans les deux collections; elles sont de 1628-1644. Celle du *Pai hai*, moins bonne, est un peu antérieure (1573-1620). Nous reproduisons le texte du *Tsin tai pi chou*, que nous avons collationné sur celui du *Pai hai*; le passage se trouve au chapitre 10, fol. 3.

[2] Lou Yeou accuse ici à tort les manichéens. Il est d'usage en Chine de joindre aux compilations officielles les noms et les titres de tous les fonctionnaires qui y ont collaboré; ces listes se mettent aujourd'hui généralement en tête des ouvrages, mais l'usage ancien était plutôt de les placer à la fin; nous en avons des exemples dans les manuscrits de Touen-houang. On a vu que Tchang Kiun-fang avait fait insérer les livres de Mâni dans le *Canon taoïque*; il est donc tout à fait naturel que son nom et ceux de ses collaborateurs aient été énumérés, avec leurs titres, à la fin des traités manichéens. On notera cette diffusion surprenante de traités manichéens imprimés.

[3] Nous traduisons par « véritable encens » les mots 乳香 *jou-hiang*, « parfum laiteux »; cf. à ce sujet BRETSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum*, III, 440-462; HIRTH et ROCKHILL, *Chau Ju-kua*, p. 195-197; PELLIOT, dans *T'oung Pao*, II, XIII, 475-479; l'encens a toujours été importé en Chine de l'Asie antérieure, et surtout par la voie de l'océan Indien. Deux des épîtres de Mâni portaient sur les parfums, mais peut-être s'y agissait-il plus spécialement de l'encens (cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 103-104, 373-374; KESSLER, *Mani*, p. 218-219). L'autre texte de Lou Yeou (*infra*, texte XLVIII) parle aussi de l'éléva-

rouge[1]. Aussi ces deux produits sont-ils devenus fort chers. Il y a jusqu'à des fils de familles lettrées qui participent à leurs

tion du prix de l'encens résultant de la grande consommation qu'en font les manichéens. On trouvera plus loin un texte du XIIIe siècle (texte XLIX), qui, s'il ne concerne peut-être pas les manichéens eux-mêmes, s'applique à une secte voisine, et où il est dit que les adeptes «témoignent leur foi en [brûlant des] parfums». Les textes du manichéisme turc publiés jusqu'ici ne disent rien des parfums. A la suite de de Beausobre, Baur, Flügel, Kessler ont rappelé le rôle des parfums dans le manichéisme, mais ils ne paraissent pas avoir remarqué que ces parfums étaient surtout ceux des fleurs et des fruits, et qu'il n'allait pas de soi d'assimiler à leur usage l'emploi de l'encens. De Beausobre (*Histoire*, II, 704) dit en effet des manichéens : «Ils ne faisaient point fumer d'encens à l'honneur de la Divinité.» Le texte dont s'inspire de Beausobre est celui du *Contra Faustum* (l. 20, chap. 3), où Faustus dit que ses coreligionnaires et lui-même se séparent des païens, qui «aris, delubris, simulacris, victimis, atque incenso Deum colendum putant»; au chapitre 15 du même livre, saint Augustin reprend les termes mêmes de Faustus comme s'appliquant à des pratiques que condamnent les manichéens (vos autem nil horum facitis). Il se peut que, sur ce point, les manichéens d'Orient, où l'encens a toujours joué un si grand rôle, n'aient pas suivi les mêmes règles que les manichéens d'Afrique. La question est un peu liée à celle des temples et des idoles. Il y avait des temples chez les manichéens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient et, dès le IXe siècle (cf. texte XXXII), il est formellement question d'«images» (qui peuvent être aussi bien peintes que sculptées; le mot chinois *siang* a les deux valeurs). C'est sans doute dans ces temples et devant ces images, ignorés du manichéisme africain, que les manichéens du Fou-kien faisaient une telle consommation d'encens que le prix de ce produit s'en était beaucoup élevé.

(1) Nous avons traduit par «agaric rouge» le chinois 紅蕈 *hong-sin*; dans le passage correspondant, l'autre texte de Lou Yeou (*infra*, p. 349) emploiera les mots 菌 *kiun* et 蕈 *sin*. Le *kiun* et le *sin* sont deux classes de champignons qui sont assez mal distinguées, et dont les principales espèces sont des agarics (cf. BRETSCHNEIDER, *Botanicon sinicum*, II, 87-88). Quant au *hong-sin*, ou «*sin* rouge», c'est une espèce spéciale, peut-être un nom local qu'on retrouverait dans d'anciens ouvrages sur le Fou-kien; jusqu'ici, il n'est attesté nulle part ailleurs. En dehors des fruits, on sait que l'alimentation des élus consistait surtout en légumes, dont le plus recherché, celui qui passait pour le plus riche en parcelles de lumière à cause de sa couleur, son odeur et sa saveur, était le melon (cf. surtout le chapitre 16 du *De moribus Manichaeorum*, et l'excellent chapitre de DE BEAUSOBRE, *Histoire*, II, 765 et suiv.). Il est surprenant que le melon ne soit mentionné dans aucun de nos textes chinois. Quant aux champignons, ils faisaient en effet partie de la nourriture des élus. Saint

IMPRIMERIE NATIONALE.

réunions, et vous disent eux-mêmes : «Aujourd'hui, je me «rends au jeûne de la religion de la Lumière (*ming-kiao-«tchai*)[1].» Je les ai réprimandés[, leur disant] : «Ce sont là «[des gens] démoniaques. Comment frayez-vous avec eux?» Ils m'ont alors répondu : «Non pas. Qu'hommes et femmes «ne soient pas séparés, voilà ce qui est démoniaque; qu'hommes «et femmes ne se donnent rien en se touchant la main[2], «voilà la [règle de la] religion de la Lumière. Dans la religion «de la Lumière, si on se trouve en face de nourriture apprêtée «par une femme, on n'en mange pas[3].» Mais j'ai obtenu ce qu'ils appellent les livres saints de la religion de la Lumière, et j'y ai jeté les yeux. Ce sont des divagations où il n'y a rien à prendre; tous [ces livres] sont très vulgaires et n'ont pu être faits que par des adeptes de pratiques de magiciens et d'imposteurs. Parfois [les adeptes de la religion de la Lumière] montrent la maison d'un lettré ou d'un haut fonctionnaire de noble souche et disent : «Celui-là aussi est de la religion «de la Lumière». Je ne sais s'il faut les croire ou non. Par hasard, j'ai lu le *Ki chen lou* du vice-président Siu; il y est dit : «Il y a des gens qui excellent aux pratiques démoniaques; on «les appelle [les adeptes de] la religion de la Lumière[4].» D'où il ressort que la religion de la Lumière est encore an-

Augustin (*De moribus Manichaeorum*, chap. 13, § 30, col. 1358) nomme expressément «les cèpes, ... les truffes» (*boletos, ... tubera*), et «les truffes poivrées» (*piperata tubera*; *ibid.*, chap. 16, § 51, col. 1367).

(1) Il s'agit ici d'auditeurs qui, le dimanche, se rendaient au temple pour y jeûner jusqu'au coucher du soleil, sans doute en récitant des prières.

(2) 男女不親授 *nan-niu pou-ts'in-cheou*. La phrase est empruntée au *Li ki*, où il est dit : «Hommes et femmes ne doivent pas être assis dans la même pièce, ni avoir la même garde-robe pour leurs vêtements, ni employer la même serviette ou le même peigne, ni laisser leurs mains se toucher en se donnant et recevant [un objet]» (cf. Legge, dans *S.B.E.*, XXVII, 77).

(3) Il doit s'agir ici des élus, qui ne préparaient pas eux-mêmes leur nourriture, mais ne voulaient la tenir que de la main des auditeurs.

(4) Ce passage se trouve en effet dans le *Ki chen lou*; nous l'avons traduit plus haut (texte XLIII).

cienne.» 閩中有習左道者謂之明教。亦有明教經甚多。刻版摹印。妄取道藏中校定官名銜贅其後。燒必乳香。食必紅蕈。故二物皆翔貴。至有士人宗子輩衆中。自言。今日赴明教齋。予嘗詰之此魔也。奈何與之遊。則對曰。不然。男女無別者爲魔。男女不親授者爲明教。明教遇婦人所作食則不食。然嘗得所謂明教經觀之。誕謾無可取。直俚俗習妖妄者所爲耳。又或指名族士大夫家曰。此亦明教也。不知信否。偶讀徐常侍稽神錄云。有善魔法者名曰明教。則明教亦久矣。

L'autre texte de Lou Yeou ne le cède pas en importance à celui-ci et peut être sans doute daté plus exactement. C'est un document officiel qui nous a été conservé dans la collection littéraire de Lou Yeou, le 渭南文集 *Wei nan wen tsi*[1]. Il se présente à nous comme une «réponse point par point» (條對狀) à un décret que l'empereur avait rendu le sixième jour du présent mois (今月六日) pour ordonner aux fonctionnaires des administrations 侍從 *che-ts'ong* et 臺諫 *t'ai-kien* de lui exposer sans aucune réticence les maux du temps présent. Or si nous nous reportons à l'histoire des Song (*Song che*, chap. 33, fol. 9 r°), nous lisons que, la deuxième année *k'ien-tao*, le quatrième mois, le jour *wou-yin* (6 mai 1166), à cause de pluies prolongées, l'empereur ordonna au *che-ts'ong* et au *t'ai-kien* de lui indiquer quelles étaient les réformes qu'il convenait d'apporter dans le code pénal et dans le gouvernement. Suivant la vieille idée chinoise en effet, les calamités naturelles

[1] Le *Wei nan wen tsi* est en 52 chapitres. Il y a une édition en caractères mobiles publiée sous les Ming par M. 華 Houa, une édition de 1513 et une édition du Ki-kou-ko de 1628-1644 (c'est la même que le *Fang wong tsi* dont il est question plus haut, p. 340). Nous nous servons de l'édition de 1513, publiée par 汪大章 Wang Ta-tchang; elle comporte une préface de 1513 par Wang Ta-tchang et une postface de 梁喬 Leang K'iao, qui est de la même année. L'exemplaire est celui de la Bibliothèque nationale, coll. Pelliot, II, 1364. Le texte se trouve au chapitre 5, fol. 6 r° et v°.

devaient avoir pour cause quelque défaut dans la conduite du souverain et c'est pourquoi, afin d'arrêter des pluies funestes aux moissons, l'empereur demandait qu'on lui marquât quelles étaient ses erreurs (1). Le jour *wou-yin* est le cinquième jour du quatrième mois de la deuxième année *k'ien-tao*; c'est sans doute au décret rendu en ce jour que répond Lou Yeou, tout en le mettant au sixième jour au lieu du cinquième, et nous pouvons dater avec grande vraisemblance son rapport de l'année 1166. C'est le dernier article de ce mémoire qui contient le passage qui nous intéresse; nous le traduisons intégralement ci-dessous (2) :

[**Texte XLVIII.**] «Depuis l'antiquité, l'apparition ou la cessation des brigandages ont dépendu des famines produites par les inondations ou les sécheresses; poussés par le froid et par la faim, les hommes se rassemblent à grands cris pour attaquer et piller. Si alors on a recours aux moyens appropriés, on peut facilement les calmer et ils ne sauraient aucunement devenir un grand souci pour l'État. Mais quand il y a des gens dévoyés pratiquant des doctrines de sorcellerie qui, en temps de paix, abusent le bon peuple, s'associent avec lui de

(1) De même, «la troisième année *k'ien-tao* (1167), le onzième mois, le jour *ting-tch'eou* (26 décembre), parce que le tonnerre avait éclaté alors que ce n'était point le temps, l'empereur ordonna par décret aux fonctionnaires des deux administrations du *t'ai-kien* et du *che-ts'ong* de lui exposer quelles étaient ses fautes» 丁丑以雷發非時詔臺諫侍從兩省官指陳闕失 (cf. *Song che*, chap. 34, fol. 2 r°).

(2) Un fragment de ce texte a été cité par les membres du Tsong-li-yamen dans leur commentaire sur l'inscription de Karabalgasoun (cf. Vasil'ev, *Kitaĭskiya nadpisi*, p. 33-34); l'édition n'est pas indiquée, et la citation est assez incorrecte. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'elle ne soit pas prise de seconde main dans quelque recueil de morceaux choisis des Song méridionaux. En effet, les membres du Tsong-li-yamen intitulent le rapport de Lou Yeou *Tch'e ts'ai che mo tchouang* (cf. *supra*, p. 331, n. 2), qui n'est pas donné dans le texte original; il faut donc ou que les membres du Tsong-li-yamen aient puisé de seconde main à une autre source, ou peut-être aient ajouté eux-mêmes l'intitulé en s'inspirant du *Fo tsou t'ong ki*.

longue date et, ayant attendu leur heure, se soulèvent, alors le mal qu'ils font ne saurait être aisément conjuré. Humblement je considère que, des gens de cette [sorte][1], il y en a en tous lieux; dans la région au sud de la rivière Houai[2], on les appelle les «seconds Kouei»[3]; dans la région des deux Tchö[4], on les appelle [sectateurs de] la «religion

[1] Un mot est en partie effacé sur notre exemplaire. Ce peut être 色 *sö*, et nous avons traduit en conséquence, mais en mettant le mot entre crochets.

[2] C'est-à-dire dans toute la partie moyenne du Ngan-houei et surtout du Kiang-sou comprise entre le Houai et le Fleuve Bleu.

[3] 二檜子 *eul-kouei-tseu*. L'expression est obscure et ne s'est pas rencontrée ailleurs. Nous l'avons considérée comme une appellation dédaigneuse signifiant «clique de 秦檜 Ts'in Kouei»; pour le mode de formation du nom, cf. le surnom méprisant de 二帽子 *eul-mao-tseu*, «seconds chapeaux», que les Boxeurs donnaient en 1900 aux Chinois suspects de sympathiser avec les Européens (ceux-ci désignés par le «chapeau» parce qu'à l'inverse des Chinois, nous sortons généralement la tête couverte). Le nom de Ts'in Kouei, prononcé à Pékin Ts'in Houei, est de nos jours encore, grâce au théâtre et au roman, universellement connu et exécré en Chine. Ts'in Kouei, natif de Nankin au Kiang-sou, vécut de 1090 à 1155; c'est lui qui, devenu ministre, fit céder définitivement aux Kin, en 1134, toute la moitié septentrionale de la Chine. Mais l'horreur que son souvenir inspire tient surtout à ce qu'en 1141, il fit assassiner l'intrépide et loyal Yo Fei (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n°s 392, 2501). Ts'in Kouei n'en fut pas moins comblé, jusqu'à sa mort, de faveur et d'honneurs. Mais, dès 1162, la mémoire de Yo Fei était réhabilitée. En 1205, Ts'in Kouei fut privé de ses titres posthumes. Le rapport de Lou Yeou, postérieur de peu d'années à la mort même du ministre, impliquerait que déjà le peuple ne se gênait pas pour prononcer son nom avec mépris. Il resterait à expliquer pourquoi, dans le Ngan-houei et le Kiang-sou moyens, c'est-à-dire presque dans le pays natal de Ts'in Kouei, on se serait servi de son nom pour désigner les manichéens. Rien, dans ce que nous savons de Ts'in Kouei, ne nous le montre en rapport avec les disciples de Mâni. L'interprétation que nous avons adoptée n'est toutefois pas la seule possible. Le mot 檜 *kouei* désigne le genévrier de Chine, voisin du cyprès. Genévriers et cyprès jouent souvent un rôle dans la légende taoïque, et *eul-kouei-tseu* pourrait signifier «les gens des deux cyprès», sans qu'il soit encore possible de rattacher semblable désignation à rien de connu. On songerait volontiers aux «arbres» du bien et du mal; mais rien ne vient jusqu'ici à l'appui de cette explication.

[4] C'est-à-dire dans le Tchö-kiang actuel.

de Meou-ni »[1]; à l'est du Kiang[2], on les appelle [adeptes de la doctrine] des « Quatre fruits »[3]; à l'ouest du

(1) 牟尼教 *meou-ni-kiao*. On a vu plus haut (p. 315) que, chez certains auteurs musulmans modernes qui parlent de l'Asie centrale, une confusion s'est produite où le nom de Çākyamuni, du *muni* des Çākya, a été remplacé par celui de Mâni. Nous sommes ici en présence du phénomène inverse. Meou-ni est la transcription régulière et usuelle de *muni*, c'est-à-dire en principe de Çākyamuni, mais il n'est pas douteux qu'ici il s'agisse de Mâni. Nous avons déjà noté cette contamination dans la forme Mo-meou-ni qui s'est substituée à Mo-mo-ni dans une des scènes de conversion de *Houa hou king* (cf. *supra*, p. 129-130); un autre exemple nous en sera fourni au début des Ming par notre texte LIII.

(2) C'est-à-dire dans la partie du Ngan-houei et du Kiang-sou qui est sur la rive droite du Fleuve Bleu; la valeur du terme n'est pas douteuse; au point de vue de sa formation, il est probable qu'il faut y voir l'abréviation de *kiang-nan-tong-lou*, « circuit oriental de la région au sud du Fleuve ».

(3) 四果 *sseu-kouo*. Dans le bouddhisme orthodoxe, les quatre « fruits », ou *phala*, sont les quatre états de *srotāpanna*, de *sakṛdāgāmin*, d'*anāgāmin* et d'*arhat*; ultérieurement on distingua quatre *phala* du *çrāvaka* et quatre *phala* du *bodhisattva* (cf. *Ta ming san tsang fa chou*, chap. 16, dans *Tripiṭ.* de Kyōto, XXXVI, II, 110 v°-111 r°). Il est bien possible qu'il ne s'agisse pas ici de manichéens véritables, mais d'une secte hérétique du bouddhisme ayant seulement quelques affinités manichéennes. En effet, un religieux bouddhiste, appelé 孔清覺 K'ong Ts'ing-kio et qui vécut de 1043 à 1121, fonda dans la région de Hang-tcheou au Tchö-kiang, vers l'an 1100, une secte nouvelle qui devait avoir une grande vogue jusqu'à la fin du XIVe siècle sous le nom de 白雲宗 Po-yun-tsong ou « Secte du Nuage blanc » (cf. à ce sujet PELLIOT, dans *B.E.F.E.-O.*, III, 311-317; IV, 437-440; nous tirons en outre plusieurs renseignements d'un texte non traduit jusqu'ici et emprunté à une chronique bouddhique achevée un peu avant 1354, le 釋氏稽古略 *Che che ki kou lio*, Bibl. nat., nouv. fonds chin., n°° 1140-1141, chap. 4, fol. 51). Les adeptes étaient des végétariens, d'où leur nom de 白雲菜 *po-yun-lai*, ou « végétariens du Nuage blanc ». Parmi les caractéristiques de la secte nouvelle, les textes signalent que, s'inspirant des *sūtra* bouddhiques, K'ong Ts'ing-kio avait établi un système de « quatre fruits » et de « dix terres » (les dix *bhūmi*), et une division en petit et grand Véhicules. Comme il avait composé, entre autres, un 十地歌 *Che ti ko*, ou *Chant des dix terres*, ses disciples furent aussi appelés 十地菜 *Che ti lai*, ou « végétariens des dix terres ». Un texte de 1202, où les sectateurs du Nuage blanc sont violemment combattus, emploie à leur propos les mêmes expressions (« ceux qui se nourrissent de légumes et servent les démons », *che-ts'ai che-mo*) qui un peu plus tôt servaient à Hong Mai pour définir les manichéens. C'est d'ailleurs à propos du Nuage blanc pré-

Kiang[1], on les appelle [adeptes du] «*dhyāna* de diamant»[2]; dans le Fou-kien, on les appelle de noms tels que [sectateurs de] la religion de la Lumière ou [adeptes du] «jeûne qui manifeste la vérité» (*kie-ti-tchai*)[3]. Quoique ces dénominations soient nombreuses, c'est la religion de la Lumière qui l'emporte; il y a même des bacheliers, des magistrats et des soldats qui s'y affilient. Le nom de la divinité [de cette religion] est l'Envoyé de

cisément que le compilateur du *Fo tsou t'ong ki* cite le texte de Hong Mai. Il y a là des rencontres difficilement fortuites, et peut-être certaines influences manichéennes ont-elles aidé à la constitution de la secte du Nuage blanc; mais cette secte n'en doit pas moins rester dans son fond une hérésie du bouddhisme. Peut-être est-ce elle cependant qui est faussement identifiée au manichéisme par Lou Yeou. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, la secte du Nuage blanc était sûrement fort répandue dans son pays d'origine, le Tchö-kiang; une de ses caractéristiques était un système de «quatre fruits»; il est donc bien tentant d'y voir la secte des «quatre fruits» que Lou Yeou mentionne à cette date précisément au Tchö-kiang.

(1) Tandis que l'«est du Fleuve» ou Kiang-tong n'est pas resté dans l'usage, l'«ouest du Fleuve» ou Kiang-si est encore le nom d'une province de Chine; mais ce nom officiel de Kiang-si ne date que de la deuxième moitié du XIIIe siècle. Par contre, dès les T'ang, le Kiang-nan ou «région au sud du Fleuve [Bleu]», avait été divisé en une moitié orientale et une moitié occidentale; l'usage populaire dut abréger rapidement les noms de «circuit oriental du sud du Fleuve» en «est du Fleuve», de «circuit occidental du sud du Fleuve» en «ouest du Fleuve»; notre texte montre cette seconde abréviation en usage dès le XIIe siècle. Elle doit donc, alors comme aujourd'hui, désigner la région de Nan-tch'ang, devenue un peu plus tard la province du Kiang-si, bien qu'en réalité le Kiang-si ne soit pas à «l'ouest du Fleuve».

(2) 金剛禪 *kin-kang-tch'an*. Ce nom également fait penser à une secte hérétique du bouddhisme plutôt qu'à une secte manichéenne. On retrouvera plus loin une mention d'adeptes du *dhyāna* nommés à côté des manichéens (cf. *infra*, p. 358). Le nom de *kin-kang* rappelle en outre le rapport établi par notre texte XLVI entre les manichéens et le cycle de la *Vajracchedikā*.

(3) 明教揭諦齋之類. Le nom de *ming-kiao*, «religion de la Lumière», est très clair, et désigne sans aucun doute le manichéisme; on remarquera que, comme dans l'autre texte de Lou Yeou, c'est à propos du Fou-kien qu'il est donné. Quant à *kie-ti-tchai*, l'expression ne s'est pas rencontrée ailleurs, mais son mot à mot ne paraît pas prêter au doute; *kie* signifie au propre «élever, soulever», et aussi «rendre public, manifeste»; *ti* est la traduction usuelle de *satya* pour désigner les quatre «vérités» fondamentales (*catur āryasatyāni*) du bouddhisme.

la Lumière [1]; on y trouve aussi les noms de Buddha de chair, Buddha d'os, Buddha de sang, etc. [2]. [Les sectateurs de cette religion] ont des vêtements blancs et des bonnets noirs [3]. Dans toutes les villes et bourgades où ils résident, ils ont leurs livres apocryphes et leurs idoles de sorciers; ils vont même jusqu'à graver des planches pour répandre [ces ouvrages]. Ils ont faussement emprunté [4] les noms du magistrat provincial [5] Tch'eng Jo-ts'ing [6] et d'autres [fonctionnaires] de la période *tcheng-houo* (1110-1117) comme ceux de reviseurs [de leurs textes] et celui du préfet de Fou-tcheou [de la même période], Houang Chang [7], comme ayant surveillé la gravure [des planches]. [Ces hérétiques] prétendent que de sacrifier au grand-père et au père défunts, c'est une invocation aux démons [8]; ils s'abstiennent toujours de nourriture san-

(1) *Ming-che*, c'est-à-dire Mâni. Ceci nous confirme dans l'idée que le «cinquième *buddha*» de Hong Mai, «aux vêtements blancs», doit être Mâni; cf. *supra*, p. 337, n. 1.

(2) Nous ne savons quelle théorie se déguise sous ces divers termes. Le traité de Pékin nous a seulement montré les cinq arbres de mort plantés dans les cinq «villes» des os, des nerfs, des veines, de la chair et de la peau (cf. 1re partie, p. 528-529).

(3) Cf. *supra*, p. 333, n. 1 et 2. Si les religieux manichéens eux-mêmes devaient avoir en principe le bonnet blanc tout comme le vêtement, la robe blanche et la coiffure noire n'étaient pas inconnues en Asie centrale (cf. par exemple A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin, 1912, p. 207).

(4) Rien ne prouve que les manichéens aient «faussement» emprunté les noms de ces fonctionnaires, comme le veut Lou Yeou. De même que les éditions de textes manichéens du début du XIe siècle pouvaient légitimement porter le nom des reviseurs du *Canon taoïque*, celles du début du XIIe ont très bien pu paraître avec l'assentiment formel des autorités.

(5) Nous avons traduit 道官 *tao-kouan* mot à mot, mais sans pouvoir citer actuellement de textes où la valeur de ce titre soit indiquée.

(6) 程若清 Tch'eng Jo-ts'ing nous est inconnu.

(7) 黃裳 Houang Chang nous est également inconnu. Sa charge à Fou-tcheou confirme la provenance foukienoise de ces éditions chinoises de Mâni.

(8) Le mot ici traduit par «démon» est 鬼 *kouei*, qui désigne les âmes inférieures des défunts, et n'est donc pas tout à fait identique à 魔 *mo*, transcrit

glante[1]; ils considèrent l'urine comme une eau rituelle et s'en servent pour leurs ablutions[2]. Il ne serait pas facile d'énumérer toutes leurs autres extravagances de sorciers. Comme ils brûlent de véritable encens, le véritable encens à cause de cela devient cher[3]; comme ils mangent des [champignons des espèces] *kiun* et *sin*, [ces champignons] *kiun* et *sin* à cause de cela deviennent chers[4]. En outre, par suite de leur association dans ces pratiques, ils adhèrent entre eux comme avec de la colle ou du vernis, et si jamais il arrive qu'ils se risquent à se soulever, ils peuvent bien vous glacer le cœur [d'effroi]. A [l'époque des] Han, Tchang Kio[5], à [l'époque

primitivement du Māra hindou. Le sens nous paraît être que les manichéens condamnent comme païen et démoniaque le culte chinois des ancêtres.

(1) Toujours l'abstinence de viande, mais qui se trouve aussi dans le bouddhisme chinois et encore plus dans ses sectes dissidentes.

(2) L'emploi de l'urine de vache est connu dans le brahmanisme et, en certaines occasions, dans le mazdéisme; mais le contexte ne permet guère de songer ici qu'à l'urine humaine, et les analogies sont plus rares sur ce point. Màni condamnait les bains (cf. par exemple saint AUGUSTIN, *De mor. Manich.*, chap. 18, § 68); de Beausobre (*Histoire*, II, 782) dit que «c'est assurément parce qu'ils faisaient partie de la volupté des anciens»; il nous paraît au moins aussi probable que ce soit pour une raison religieuse, et à cause de ce «respect de l'eau» qui est peut-être expressément mentionné par une de nos sources chinoises du VIIIe siècle (cf. *supra*, p. 274, n. 3). La formule grecque d'abjuration imposée aux manichéens dit (COTELERIUS, *S. S. patrum apost. opera*, p. 544; KESSLER, *Mani*, p. 363, 404) : «Je maudis ceux qui se souillent avec leur propre urine et ne souffrent pas de laver avec de l'eau leurs impuretés, afin, disent-ils, que l'eau ne soit pas polluée» *ἀναθεματίζω τοὺς τοῖς οἰκείοις οὔροις ἑαυτοὺς μιαίνοντας καὶ μὴ ἀνεχομένους τὰς ῥυπαρίας αὐτῶν ὕδατι ἀποπλύνειν ἵνα μὴ μολυνθῇ φασι τὸ ὕδωρ.* Kessler a glosé «urine» par «semence», évidemment par le souvenir des pratiques obscènes attribuées par les Pères de l'Église aux manichéens; mais peut-être faut-il maintenir le mot urine au sens réel, et nous aurions là un pendant exact du texte de Lou Yeou. Le terme de *fa-chouei*, «eau sainte», ou «eau de la Loi», s'est déjà rencontré dans le traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 587).

(3) Cf. *supra*, p. 340, n. 3.

(4) Cf. *supra*, p. 341, n. 1.

(5) Sur 張角 Tchang Kio qui, en 184 ap. J.-C., se mit à la tête des

des] Tsin, Souen Ngen[1], et, dans ces dernières années, Fang La[2], furent tous des gens de cette sorte. Je désire de-

révoltés connus sous le nom de Bonnets jaunes, cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 36, et PELLIOT, dans *B.E.F.E.-O.*, VI, 390.

(1) Sur 孫恩 Souen Ngen, mort en 402 ap. J.-C., cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1804, et *Tsin chou*, chap. 100, fol. 10 v°-12 r°. Les ancêtres de Souen Ngen et Souen Ngen lui-même étaient des adeptes de cette fameuse secte des «cinq boisseaux de riz» (五斗米道) dont l'origine remonte aux «trois Tchang», c'est-à-dire à 張陵 Tchang Ling, 張衡 Tchang Heng et 張魯 Tchang Lou (cf. la bibliographie donnée à ce sujet par M. AUROUSSEAU, dans *B.E.F.E.-O.*, XI, 212, en y ajoutant aujourd'hui *T'oung Pao*, II, XIII, 394-396).

(2) Fang La reparaîtra dans notre texte XLIX, qui n'est pas sans quelque parenté avec celui-ci; sur ce personnage, cf. *Song che*, chap. 468, fol. 5 r°; DEVÉRIA, *Musulmans*, p. 460, n. 4; *supra*, p. 331, n. 2. Fang La se révolta ouvertement en 1120 dans sa ville natale de 青溪 Ts'ing-k'i; Ts'ing-k'i correspond à la sous-préfecture actuelle de Tch'ouen-ngan, dans l'ouest du Tchö-kiang. Les historiens lui reprochent de «s'être servi d'une doctrine hérétique pour tromper le peuple» (託左道以惑衆). Cette phrase est insuffisante pour nous faire connaître de quelle religion Fang La se réclamait. Il y avait plusieurs sectes hérétiques dans le Tchö-kiang, entre autres celle du «Nuage blanc»; mais Fang La n'est jamais nommé à propos de cette dernière. Lou Yeou, au contraire, un demi-siècle après Fang La, rappelle sa révolte à propos du manichéisme; il nous a dit d'ailleurs que la doctrine de Meou-ni, qui est ici Mâni, était florissante dans le Tchö-kiang; il se pourrait donc en fin de compte que Fang La eût été manichéen. Un texte plus détaillé que ceux connus jusqu'ici et qui racontent la révolte de Fang La se trouve dans le 泊宅編 *Po tchai pien* de 方勺 Fang Chao, écrit au lendemain même de ces événements (cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 157); le *Po tchai pien* existe en deux recensions, l'une en trois chapitres incorporée au *Pai hai* et reproduite dans le *Tou houa tchai ts'ong chou*, l'autre en dix chapitres qui n'est donnée que dans cette seconde collection. Les passages concernant Fang La se trouvent, dans l'édition du *Pai hai*, au chapitre 下, fol. 8 v°-11 v°, et dans l'édition du *Tou houa tchai ts'ong chou*, au chapitre 下, fol. 8 v°-12 r° d'une des recensions, et chap. 5, fol. 3 r°-5 v°, de l'autre. Le récit est plus préoccupé du caractère politique du mouvement que de ses aspects religieux. Nous y voyons toutefois que les adeptes de la doctrine de Fang La se prosternaient face au Nord. On a l'impression, dans cette révolte de Fang La, d'une doctrine composite. Fang La se serait emparé de certaines idées manichéennes sans être un vrai manichéen; de même, au XIXe siècle, les T'ai-p'ing ne seront pas chrétiens, bien que leur chef se proclame fils de Jéhovah et frère cadet de Jésus.

mander au Gouvernement impérial d'ordonner sévèrement aux intendants et aux autorités locales de rechercher [ces hérétiques] avec un zèle incessant. S'il y en a qui désobéissent aux magistrats, qu'on leur applique exactement les châtiments [prescrits par] les lois. Il ne faut pas qu'avec des gens qui s'initient aux textes d'une religion dont les livres saints sont sans fondements [1], les règlements soient appliqués avec indulgence. De plus, qu'on fasse savoir partout par des proclamations [l'ordre suivant] : Ceux qui propagent et pratiquent actuellement [cette religion] ont un délai d'un mois pour apporter eux-mêmes aux magistrats leurs livres saints et leurs images, leurs vêtements et leurs coiffures, et pour se reconnaître coupables; on leur accordera alors le pardon de leur crime. Mais, après ce délai, on instituera des récompenses importantes pour ceux qui dénonceront ou arrêteront ces gens. Quant aux textes de leurs livres saints et aux planches qui servent à les imprimer, les préfets et les sous-préfets auront l'ordre de les rechercher à fond et de les brûler immédiatement. En outre, qu'on établisse cette loi : A toute personne qui aura pour le compte d'autrui peint des images démoniaques ou qui aura soit copié un manuscrit, soit gravé pour l'impression les textes des livres malfaisants et trompeurs de la religion de la Lumière ou d'autres [hérésies], on appliquera dans tous ces cas la peine du bannissement pour un an. On pourra ainsi supprimer silencieusement le fléau de rébellions qui éclateraient [sans cela] dans l'avenir.» 自古盜賊之興若止。因水旱饑饉。迫於寒餓嘯聚攻劫。則措置有方。便可撫定。必不能大爲朝廷之憂。惟是妖幻邪人平時誑惑良民。結連素定。待時而發。則其爲害未易可測。伏緣

(1) 不根經敎之文 *pou-ken-king-kiao-tche-wen*; *pou-ken-king*, mot à-mot «livres saints sans racine», désigne des livres dont l'authenticité n'est pas fondée sur un canon reconnu, comme les canons du bouddhisme et du taoïsme; nous retrouverons l'expression dans le texte XLIX.

此〇人處處皆有。淮南謂之二檜子。兩浙謂之牟尼教。江東謂之四果。江西謂之金剛禪。福建謂之明教揭諦齋之類。名號不一。明教尤甚。至有秀才吏人軍兵亦相傳習。其神號曰明使。又有肉佛骨佛血佛等號。白衣烏帽。所在城社僞經妖像至於刻版流布。假借政和中道官程若清等爲校勘。福州知州黃裳爲監雕。以祭祖考爲引鬼。永絕血食。以溺爲法水。用以沐浴。其他妖濫未易槩舉。燒乳香則乳香爲之貴。食䔉菌則菌䔉爲之貴。更相結習。有同膠漆。萬一竊發可爲寒心。漢之張角。晉之孫恩。近歲之方臘皆是類也。欲乞朝廷戒敕監司守臣常切覺察。有犯于有司者。必正典刑。毋得以習不根經教之文例行濶畧。仍多張曉示。見今傳習者限一月聽齎經像衣帽赴官自首。與原其罪。限滿重立賞許人告捕。其經文印版令州縣根尋目下焚毀。仍立法。凡爲人圖畫妖像及傳寫刋印明教等妖妄經文者。並從徒一年論罪。庶可陰消異時竊發之患。

Lou Yeou réclamait l'édiction de pénalités nouvelles contre les adeptes du manichéisme et d'autres hérésies qui lui étaient plus ou moins apparentées; il semble bien qu'à la suite de ce rapport une loi nouvelle ait été en effet promulguée. Nous aurions peut-être une certitude à ce sujet si nous pouvions consulter les codes des Song. Il en subsiste deux. L'un est le 宋律文 *Song liu wen*, connu par de rares manuscrits auxquels nous n'avons pas accès; il est d'ailleurs de 1026-1029, très antérieur par suite à Lou Yeou. L'autre au contraire, le 慶元條法事類 *K'ing yuan t'iao fa che lei*, date de 1198 ou 1202; quoiqu'il soit plutôt à certains égards un code administratif qu'un code pénal, et bien qu'il lui manque plusieurs chapitres, il y a chance d'y trouver le texte qui nous intéresse quand une édition moderne en aura été publiée. Les prescriptions des

Song avaient pu passer dans les règlements des Yuan, mais le recueil discursif intitulé 元典章 *Yuan tien tchang* est muet à leur sujet; et les autres œuvres mi-administratives, mi-juridiques de la dynastie mongole sont encore inédites [1]. Mais, une fois de plus, le compilateur du *Fo tsou t'ong ki* nous vaut un texte précieux. Sous l'année 694, après avoir mentionné l'arrivée du «Persan Fou-to-tan», porteur du *Livre saint des deux principes*, Tche-p'an a inséré un assez long passage emprunté au 釋門正統 *Che men tcheng t'ong* qui, publié en 1208-1224 par 吳克己 Wou K'o-ki, avait été repris et complété au début de la période *kia-hi* (1237-1240) par un bonze de 良渚 Leang-tchou appelé 宗鑑 Tsong-kien [2]. Le passage est formellement mis au compte de Tsong-kien, et ne devait pas par suite se trouver dans la rédaction de Wou K'o-ki. Comme on va le voir, le début du texte paraît indiquer que le mémoire de Lou Yeou n'était pas resté sans effet. Voici le texte :

[**Texte XLIX.**] «[Le religieux de] Leang-tchou dit : Selon les lois de la dynastie actuelle [3], «ceux qui, par la transmission et la pratique du *Livre saint des deux principes* «et du texte de livres saints sans fondement [4] que les

[1] Sur toutes ces œuvres de droit, cf. Pelliot, dans *B.E.F.E.-O.*, IX, 129-132.

[2] Cf. *B.E.F.E.-O.*, III, 307. Ce texte ne paraît pas avoir été connu de Palladius. Il a été signalé pour la première fois dans Chavannes, *Nestorianisme*, p. 65, puis traduit par Devéria, *Musulmans*, p. 458-463. Dans le *Fo tsou t'ong ki*, la citation est au chapitre 39, fol. 76 r°. L'ouvrage même de Wou K'o-ki et Tsong-kien s'est conservé d'ailleurs au Japon et nous sera prochainement accessible, car il doit être imprimé dans le Supplément I du *Tripiṭaka* de Kyōto; peut-être même cette édition a-t-elle déjà paru.

[3] Il n'est pas douteux que Tsong-kien ne vise ici un article déterminé du code, et il est très probable que sa citation est littérale. Le terme n'en est pas marqué expressément, mais résulte du contexte. Si le code des Song donnait des explications plus détaillées, ce n'était pas dans l'article même, mais dans un commentaire, que le reste du texte de Tsong-kien suit peut-être en partie.

[4] La même expression s'est rencontrée dans la requête de Lou Yeou (texte XLVIII) qui a sans doute provoqué la promulgation de cet article du

« *Canons*[1] ne contiennent pas, trompent le peuple, seront con-
« damnés au chef de [la pratique de] doctrines hétérodoxes. »
Pour ce qui est [du *Livre saint*] *des deux principes*, on appelle ainsi [le livre saint de la religion où] hommes et femmes ne doivent pas se marier[2]; où, en se tenant l'un l'autre, ils ne doivent pas se parler[3]; où, en [cas de] maladie, on ne prend

code. Déjà, dans le texte de Lou Yeou, nous avions cru distinguer, à côté du manichéisme (*meou-ni*[*-kiao*] ou *ming-kiao*), d'autres sectes (*kin-kang-tch'an*, etc.) qui, tout en pouvant avoir certains liens avec le manichéisme, ne se confondaient pas avec lui. La même différence est affirmée dans le présent texte où on nomme d'une part le *Eul tsong king*, certainement manichéen, et d'autre part les « livres saints sans fondement » dont les titres évoquent un fort mélange de bouddhisme et de taoïsme. La valeur des mots « sans fondement », littéralement « sans racine », est expliquée par le membre de phrase suivant : ces livres sont « sans fondement » parce que « les *Canons* ne les contiennent pas ». Il est plus que probable que le *Eul tsong king* non plus ne figurait plus alors dans le *Canon taoïque*, mais notre texte se place, dans les deux catégories qu'il établit, à un autre point de vue; il n'y a donc rien à en déduire à ce sujet. Devéria a admis que tout le texte faisait une sorte de bloc, où il n'était question que du manichéisme; nous ne serions pas aussi affirmatifs.

(1) Nous avons traduit *tsang-king* par « les *Canons* », au lieu du singulier adopté par Devéria et appliqué au seul *Canon bouddhique*; c'est qu'il y a le *San tsang king* qui est le *Canon bouddhique* et le *Tao tsang king* qui est le *Canon taoïque*; on a vu que deux traités de Mâni ont figuré au *Canon taoïque*, mais ce n'est pas d'eux qu'il s'agit ici. Toutefois il reste un léger doute; l'interprétation de Devéria nous semble improbable, mais non pas impossible.

(2) Sur la condamnation du mariage dans le manichéisme, les textes abondent. Rappelons seulement saint Augustin (*De haeresibus*, chap. 46, col. 37) : « Unde nuptias sine dubitatione condemnant, et quantum in ipsis est, prohibent »; (*De actis cum Felice*, l. 1, chap. 12, col. 527) « ... prohibitionem nuptiarum; quia omnem concubitum, et cum uxore, fornicationem esse dicitis »; Albîrûnî (*Chronology*, trad. Sachau, p. 190) : « He further forbade sexual intercourse »; *Škand-gumânik Vičâr* (Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 20) : « Il ne convient pas d'engendrer et de se créer une postérité »; etc. Albîrûnî parle d'un auteur manichéen postérieur à l'hégire et qui avait écrit un *Livre du mariage* (cf. Sachau, *Chronology of ancient Nations*, p. 329); Kessler (*Mani*, p. 242) suppose avec vraisemblance qu'il était consacré à cette abstention des rapports sexuels prescrite par Mâni.

(3) En signalant ce texte, l'un de nous (Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 65) avait traduit ce membre de phrase par « [hommes et femmes] ne doivent pas converser ensemble »; cette version fut reproduite par Devéria (*Musulmans*,

pas de remèdes[1]; où, à la mort, on enterre les [cadavres]

p. 459). Le P. Wieger (*Rudiments du parler chinois, Textes historiques*, III, p. 1742) a dit que ce précepte «a toujours été mal interprété jusqu'ici». Un de nos textes (*supra*, texte XLVI) disait que les manichéens «prient à sept moments»; le P. Wieger a admis que le sens était qu'ils «observent certains rites dans sept circonstances». Or, ajoute-t-il, les mazdéens gardent un silence absolu en sept circonstances, dont l'une est l'acte de la génération; les manichéens leur auraient emprunté cette règle. Mais il est bien certain que la phrase sur les sept moments s'applique aux sept prières journalières, et ne vise pas sept prescriptions de silence; d'autre part, l'expression *hou-tch'e* n'est pas attestée pour désigner les rapports sexuels. La règle des manichéens paraît bien plutôt avoir été non seulement de condamner le mariage, mais même tout rapport de société entre les deux sexes (cf. *supra*, texte XLVII, où il est dit que la religion de la Lumière défend à l'homme et à la femme, quand ils ont à se passer un objet, de laisser leurs mains se toucher). La phrase n'en reste pas moins obscure. Nous serions assez tentés de la croire incorrecte, et d'admettre à la place de *tch'e* un autre mot signifiant «ensemble», peut-être 相 *siang*; *hou-siang*, «ensemble», est une expression usuelle et la phrase *hou-siang pou-yu* aurait le sens de «ne conversent pas ensemble», si naturel et appelé par le reste du paragraphe qu'il s'est imposé aux premières traductions en quelque sorte contre la lettre du texte.

(1) Nous n'avons pas trouvé de renseignements sur les prescriptions de Mâni en cas de maladie; l'épître de Mâni sur les «hommes en bonne santé et les malades» prenait vraisemblablement ces termes au figuré (cf. *supra*, 1re partie, p. 573-574, et ici même, p. 110, n. 1). Mais, comme Devéria l'a supposé (*Musulmans*, p. 459), peut-être entendait-on à la fois au propre et au figuré des phrases comme : «Mâni est le souverain remède». Dans les documents turcs manichéens de la région de Tourfan, un traité qui doit être le *Livre des deux principes* est expressément qualifié de «remède» (*ām*; cf. von Le Coq, *Türkische Manichaica*, p. 29). Qu'on se rappelle aussi les effusions où Mâni est invoqué comme le «médecin» suprême (cf. 1re partie, p. 586, et *supra*, p. 131). Il se peut donc que les manichéens, comme les *Christian scientists* modernes, aient traité les maladies par la prière. Au xive siècle, le 辨惑錄 *Pien houo lou* (édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*, chap. 2, fol. 2 v°) reproduit un passage du 宋通鑑 *Song t'ong kien* selon lequel, la première année *t'ien-cheng* (1023), la population du Kiang-si était tellement favorable à des cultes démoniaques qui prescrivaient, «en cas de maladie, de ne pas prendre de remèdes», que le préfet de 洪州 Hong-tcheou, 夏竦 Hia La, provoqua un édit condamnant ces pratiques. L'édit est en effet mentionné au *Song che* (chap. 9, fol. 2 v°). Il est du 22 décembre 1023 et vise nommément les régions du Tchö-kiang, du Kiang-si, du Hou-pei, du Fou-kien et du Kouang-tong, c'est-à-dire l'ensemble des provinces où d'autres textes

nus, etc.[1]. Pour ce qui est des textes des livres saints sans fondement, on appelle ainsi [les livres] du genre du 佛佛吐戀師 *Fo fo t'ou lien che* (*Buddha, Buddha, maître débordant d'affection*)[2], du 佛說啼淚 *Fo chouo t'i lei* ([*Livre saint*] *sur les larmes, prononcé par le Buddha*)[3], du 大小明王出世經 *Ta siao ming wang tch'ou che king* (*Livre saint de la venue dans le monde des grands et*

nous signalent alors la présence du manichéisme et des sectes qui lui étaient plus ou moins apparentées. Hors du monde chinois, le *Leao che* (chap. 115, fol. 3 r°) note que les Si-hia traitent les maladies par des incantations et non par des remèdes.

(1) Cf. *supra*, p. 107, 338.

(2) Toute cette série de titres est d'une obscurité désespérante. On hésite à en presser les termes, faute d'être sûrs de la doctrine et par suite du vocabulaire technique auxquels ces œuvres se rattachent. La traduction que nous donnons pour le premier titre n'est qu'un pis-aller, qui ne nous inspire pas à nous-mêmes grande confiance. Devéria avait traduit : «Le guide des passions rejetées par les Bouddhas». Mais *fo-fo* nous paraît être une invocation répétée plutôt qu'un pluriel. L'expression *t'ou-lien*, peut-être de langue assez vulgaire, n'est pas autrement attestée; *lien* signifie certainement «affection»; quant à *t'ou*, mot à mot «vomir», son sens figuré n'est pas «rejeter», mais «mettre au jour, manifester»; *che* est naturellement le maître qui enseigne, non celui qui régit. Le résultat final est douteux; un intitulé comme celui auquel nous aboutissons est d'un type qui ne se rencontre dans aucun des deux *Canons*; il supposerait une sorte d'hymne connu par son premier vers.

(3) Dans l'intitulé de ce livre, on a observé les habitudes du *Canon* bouddhique, où les mots *fo chouo*, «prononcé par le Buddha», précèdent fréquemment le titre proprement dit. On ne connaît pas de livre saint bouddhique ou taoïque «sur les larmes». S'il s'agit d'une religion étrangère, et en particulier d'une secte manichéenne, les mots «prononcés par le Buddha» ne feraient d'ailleurs pas difficulté; nous avons vu Mâni lui-même appelé Buddha dans nos textes historiques, et le mot *fo*, *buddha*, apparaît même dans le texte de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 572). Le *Song che*, dans la biographie de 明鎬 Ming Hao (chap. 292, fol. 8 r°), parle d'un certain 王則 Wang Tsö qui se révolta en 1048. Ce Wang Tsö s'était affilié à une secte hérétique et avait étudié «les livres saints des *Cinq dragons*, des *Larmes*, etc.» (五龍滴淚等經 *wou-long ti-lei teng-king*; on pourrait aussi traduire : «des larmes que versent les cinq dragons», mais notre version nous paraît plus vraisemblable). Les «cinq dragons» sont une vieille conception de la cosmogonie chinoise; nous ne savons quel rôle ils jouaient dans la littérature des sectes; pour leur valeur ancienne, cf. le 路史 *Lou che* (section *yu-louen*, chap. 1), où l'«âge des cinq dragons» constitue le deuxième des «dix âges». Quant au livre

des petits rois de Lumière)[1], du 開元括地變文 *K'ai yuan koua ti pien wen* (*Texte de la métamorphose qui ouvre l'origine et embrasse la terre*)[2], du 齊天論 *Ts'i t'ien louen* (*Conciliation des opinions contradictoires sur le Ciel*)[3], du 五來子曲 *Wou lai tseu k'iu* (*Chant du cinquième qui est venu*)[4]. La règle [de ceux qui suivent

des *Larmes*, il nous paraît probable, malgré une légère différence orthographique, que ce soit le même dont il est question dans le texte de Tsong-kien.

(1) Ici encore il peut s'agir d'un ouvrage apparenté au manichéisme, sans que cela soit évident. Le nombre n'est pas marqué dans le texte chinois; si nous avons opté pour le pluriel, c'est que, dans le traité de Pékin, il est question de «douze grands rois à la forme victorieuse» et de «douze rois lumineux de transformation secondaire» (cf. *supra*, 1re partie, p. 565, 566).

(2) Devéria a traduit : «Dissertations sur le commencement du Ciel et de la Terre». On pourrait être tenté en effet de chercher le «ciel» dans le second mot, en opposition à la «terre» qui est le quatrième; mais nous ne connaissons l'expression *k'ai-yuan* que comme exprimant le début d'une évolution, où le sens de «ciel» n'entre pour rien. Le terme doit néanmoins être rattaché au langage de l'ancienne cosmogonie chinoise, tout comme l'expression *koua-ti*; cette dernière expression est bien connue pour entrer dans le titre du *Koua ti tche*, «*Géographie universelle*», paru sous les T'ang, en 642; mais il y avait bien antérieurement une œuvre astrologique intitulée *Koua ti t'ou*, «*Figures qui embrassent la terre*».

(3) La version de Devéria était : «Dissertation sur le ciel régulateur». Mais le titre de *Ts'i t'ien louen* nous paraît imité du chapitre 齊物論 *ts'i-wou-louen* de *Tchouang tseu*, qui est «la conciliation des opinions contradictoires sur les êtres».

(4) Devéria a adopté : «Les chants des cinq Laei tze (Wou laei tze)», avec une note où il proposait une interprétation subsidiaire de toute manière impossible. Notre version elle-même n'est pas très sûre; on pourrait aussi comprendre *Chant des cinq qui sont venus*, mais cette seconde version, grammaticalement aussi admissible, nous paraît moins probable. L'expression du «cinquième venu» ou même des «cinq venus» semble imitée du bouddhisme, où le Buddha est régulièrement qualifié de 如來 *jou-lai*, «[celui qui] est ainsi venu», traduction du sanscrit *tathāgata*. S'il s'agit d'un ouvrage manichéen, l'explication du titre est aisée. Il a été plusieurs fois question au cours de ce travail de l'importance des séries quinaires dans le manichéisme. D'autre part, Mâni reconnaissait le Buddha comme un «envoyé de la Lumière» qui l'avait précédé; il nous a déjà paru résulter de deux passages du texte XLVI que le manichéisme chinois énumérait cinq *buddha*, c'est-à-dire cinq «envoyés de la Lumière», dont le Buddha Çākyamuni était le premier et dont Mâni était probablement à la fois le quatrième et le cinquième. Le «cinquième venu»

IMPRIMERIE NATIONALE.

ces livres] est de ne pas manger de viande (*pou-jou-houen*), ni de boire de vin. Ils dorment le jour et s'animent la nuit [1]. Ils témoignent leur foi avec des parfums[2]. Ils nouent secrètement des relations les uns avec les autres et s'appellent [entre eux] «amis excellents» [3]. Un [beau] matin, si dans leur ville il naît une petite querelle, ils se livrent aux violences et causent des troubles, à la manière de Fang La [4] et de Lu Ngang [5]. Ils prétendent que, dans l'Empire, les gens du *dhyāna* ne transmettent que les douze classes de faux *dhyāna* du *hing-tchö* Lou, au lieu que les adeptes de leur [religion] ont le vrai *dhyāna* [6].

serait donc en quelque sorte le «cinquième *tathāgata*», le «cinquième *buddha*», autrement dit Mâni lui-même sous son aspect messianique. Une dernière hypothèse, dans l'ignorance où nous sommes du véritable contenu de ces ouvrages, reste à envisager; ce serait de donner à 來 *lai* le vieux sens de «blé» qu'il a dans le *Che king*; on aurait alors le «Chant des cinq grains de blé»; c'est peu probable.

(1) Les assemblées nocturnes des sectes, obligatoires parfois lorsque ces sectes étaient poursuivies, ont naturellement prêté aux accusations de débauche; cf. aussi *supra*, p. 321. S'il s'agit ici du manichéisme, la règle du repas unique, pris vers le coucher du soleil, et sans doute en commun, par les élus que servaient les auditeurs, explique ces réunions tardives; de plus, tout au moins le dimanche, les auditeurs qui avaient jeûné en assemblée tout le jour devaient avoir aussi leur repas du soir en commun.

(2) Toujours dans l'hypothèse du manichéisme, cf. *supra*, p. 340 et 349.

(3) 善友 *chan-yeou*. Le terme a une valeur technique dans le bouddhisme, où il est l'équivalent de 善知識 *chan-tche-che*, *kalyāṇamitra*. Mais l'expression avait passé dans le manichéisme, comme on le voit par le traité de Pékin (cf. *supra*, 1re partie, p. 510, et, pour la valeur, en quelque sorte technique, de *chan*, «excellent», dans le manichéisme, p. 532). Le nom de *chan-yeou* reparaît au début des Ming, porté par les membres d'une secte qui prend le nom bouddhique de «religion du *yoga*», mais n'est cependant ni bouddhique ni taoïque, et qui dure jusque vers le milieu du XVIIe siècle (cf. De Groot, *Sectarianism*, p. 82, 150-152).

(4) Sur Fang La, cf. *supra*, p. 350, n. 2.

(5) Un certain 呂昻 Lu Ngang, originaire de Tchao-yi au Chàn-si, est mentionné dans le *Sin t'ang chou*, chap. 195, fol. 1 r°; mais il vivait sous les T'ang et est cité comme un modèle de piété filiale; celui de notre texte, nommé à côté de Fang La, et en qualité de rebelle, ne peut lui être identifié. Nous n'avons pas trouvé de renseignements sur le Lu Ngang des Song.

(6) Devéria avait mal construit la phrase, et adopté sans raison une équi-

Il y en a qui disent : « Les graines [de l'arbre] de la *bodhi*, [Bodhi]-« dharma les a plantées; de la terre du cœur, cette semence passe

valence 鑪 *lou*, « brûle-parfums », pour 盧 Lou, qui ne peut guère être qu'un nom de famille. En réalité, la traduction littérale du texte ne fait pas difficulté, mais nous sommes beaucoup plus embarrassés pour en dégager la valeur historique et religieuse. Les écoles de *dhyāna*, de « contemplation », d'« extase », ont eu une grande fortune en Chine et au Japon. Le *dhyāna* était une des six « perfections » (*pāramitā*), et on a toujours connu quatre degrés de *dhyāna*, se subdivisant respectivement en cinq, quatre, cinq et quatre stades, soit au total dix-huit stades correspondant respectivement aux dix-huit *brahmaloka*, ou « mondes de Brahma »; d'aucune manière, nous ne trouvons le chiffre douze cité à propos des *dhyāna*, et il ne semble pas qu'on puisse mettre en rapport ces « douze classes » (*che-eul-pou*) avec les « douze classes » des écritures bouddhiques. Le terme de 行者 *hing-tchö*, « celui qui pratique », n'est pas inconnu. Un article lui est consacré dans le 釋氏要覽 *Che che yao lan* de 道誠 Tao-tch'eng, achevé en 1024 (chap. 上 fol. 13 v°, de l'édition en petit format de Tōkyō, 1885); cf. aussi *supra*, 1re partie, p. 545. Tao-tch'eng l'identifie aux 畔頭波羅沙 *p'an-t'eou-po-lo-cha* (?*bandhu°*) qui sont nommés dans le *Vibhāṣāvinaya* (*Samantapāsādikā*); de ses explications mêmes, il résulte que c'est l'appellation commune à tout homme âgé de plus de seize ans et qui se prépare à entrer en religion, mais n'a pas encore reçu « la robe et le bol » du moine. Les textes précédents nous ont montré le manichéisme mis en rapport avec le cycle de la *Vajracchedikā* (cf. texte XLVI), et peut-être sont-ce bien, comme le veut la lettre du grand texte de Lou Yeou, des manichéens qui sont appelés « [adeptes] du *dhyāna* du *kin-kang* (*vajra*) » (texte XLVIII). Il a existé toute une littérature bouddhique apocryphe, née sous des influences populaires et parfois étrangères, que son exclusion du *Canon* nous a fait ignorer jusqu'à ces derniers temps, mais dont les textes retrouvés en Asie centrale viennent de montrer l'importance. Pendant que le présent mémoire était sous presse, nous avons retrouvé la trace du *hing-tchö* Lou. Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* (chap. 34, fol. 52 r°-53 r°) rapporte longuement une discussion qui eut lieu pendant l'année 1288, en présence de Khoubilaï-khan, entre les représentants de « l'école de la doctrine » (敎家 *kiao-kia*), c'est-à-dire des textes, et « l'école du *dhyāna* » (禪家 *tch'an-kia*), c'est-à-dire de la contemplation. Il y est rappelé que des rivalités empêchèrent la transmission régulière du patriarcat de l'école du *dhyāna* après le cinquième patriarche, et que le cinquième patriarche remit « l'habit et le bol » hérités de Bodhidarma au *hing-tchö* Lou. Il n'est pas douteux dès lors que le *hing-tchö* Lou soit l'*upāsaka* 盧惠能 Lou Houei-neng, qui avait dû se rendre auprès du cinquième patriarche en 671 (cf. par exemple *Fo tsou li tai t'ong ts'ai*, chap. 15, fol. 94 r° et v°).

«au travers de la terrasse divine[1].» Si on leur demande : «Après «la mort, que devenez-vous?», alors ils disent : «Nous ne nais-«sons pas au ciel, nous n'entrons pas dans la terre, nous ne

[1] Nous voyons là deux vers, rimant en 灰 *houei*. Devéria avait adopté : «Il y en a qui disent que le Dharma (loi), né de la Bodhi (intelligence), plantant sa semence sur la terrasse du cœur, pénètre le cœur.» Devéria suppose que c'est là une idée manichéenne mise sous un habit bouddhique, et explique que «les presbytres manichéens étaient fils de l'Intelligence. L'Intelligence était un des cinq membres de Dieu, Roi du Paradis de Lumière». Sans discuter cette note du point de vue manichéen, on voit qu'au point de vue des équivalences en langage bouddhique, Devéria identifie les religieux manichéens au *dharma*; mais les notions essentielles du bouddhisme l'interdisent; les religieux constituent le *saṅgha*, c'est-à-dire le troisième des «trois joyaux», au lieu que la Loi, le *dharma*, est le second. Par la mise en pratique de la Loi, des «semences de [l'arbre de la] *bodhi*» seraient placées dans le cœur et y germeraient. Le «cœur», 心 *sin*, est souvent entendu en chinois au sens de disposition mentale. La «terrasse divine» (*ling-t'ai*) est une expression employée dans *Tchouang tseu* et que les commentateurs expliquent aussi par *sin*, «cœur»; la différence entre les deux termes, au moins dans notre texte, est sans doute que le *sin* est la disposition mentale, localisée dans le *ling-t'ai* pris au sens de l'organe; dans notre texte dissident, les graines de la *bodhi*, déposées dans le cœur, y germent et en traversent les parois. Ces «graines de la *bodhi*» se concrétisaient pour les bouddhistes chinois dans le rosaire, fait de graines de 木槵 *mou-houan* (*Sapindus*) qu'on appelait communément *p'ou-t'i-tseu*, «graines de *bodhi*» (les textes cités par le *P'ei wen yun fou* sont fort clairs; nous ne savons pourquoi le dictionnaire de Giles traduit *p'ou-t'i-tseu* par «raisins secs»). Mais dans la secte hétérodoxe que vise notre texte, il est possible qu'une autre idée soit impliquée. Ces graines qui germent et sortent à travers les parois du cœur pourraient, dans l'hypothèse d'une adaptation manichéenne, marquer la libération des parcelles lumineuses par le moyen des élus. C'est tout à fait au dernier moment que nous avons substitué, dans notre traduction, [Bodhi]dharma à *dharma*. À prendre le texte littéralement, les deux sont possibles, car *ta-mo* est une abréviation très usuelle pour le nom même de Bodhidharma. Or Bodhidharma est le fondateur des écoles chinoises du *dhyāna*, et c'est encore de ce côté qu'il faut chercher, croyons-nous, l'origine, sinon l'interprétation plus récente, des propos qui nous sont ici rapportés. Le même texte relatif à la discussion de 1288, et que nous venons de citer à propos du *hing-tchö* Lou, nous a conservé deux stances qui se transmettaient traditionnellement parmi les adeptes du *dhyāna* et qui répondent à deux conceptions différentes de la doctrine. Lorsque le cinquième patriarche, vers 671, était indécis pour la transmission de sa charge, le candidat le plus en vue, 神秀 Chen-sieou, écrivit cette stance : «Le corps est l'arbre de la *bodhi*; le cœur est comme la

«cherchons pas [le temps du futur] Buddha[1], nous ne parcou- «rons plus d'autre vie; nous passons directement[2].» Une telle religion démoniaque, tout le peuple stupide se plaît à la pratiquer[3]. Ses adeptes ne tuent pas [d'êtres vivants], ne boivent pas [de vin], ne [mangent] pas d'aliments forts[4], et considèrent cela comme une [règle] très sévère. Les *çramaṇa*, qui montrent du zèle à cause du Buddha, encourent par contre leurs moqueries, parce qu'ils entrent en religion pour observer la règle sans être capables de faire effort pour eux-mêmes[5].»

terrasse du miroir brillant; toujours et sans cesse on le frotte, sans attendre qu'il soit souillé de poussière.» A quoi le *hing-tchö* Lou répondit : «La *bodhi*, essentiellement, n'a pas d'arbre; le miroir brillant n'est pas non plus [sur] une terrasse; essentiellement, aucun être n'existe; par où se souillerait-il de poussière?» Le cinquième patriarche fut favorable au *hing-tchö* Lou. Tout en qualifiant de «faux *dhyāna*» le dhyāna de ce *hing-tchö* Lou, la secte visée par notre texte semble bien s'inspirer de ces mêmes stances qui, au temps de la dynastie mongole, seront traduites pour Khoubilaï-khan. A cause de la «terrasse divine», nous avons gardé toujours pour *t'ai* la même traduction; mais *king-t'ai* désigne simplement un miroir et son support.

(1) Devéria avait traduit par «n'implorant pas Bouddha»; cette version n'est pas impossible, mais nous inclinons vers une autre interprétation. On connaît la série des «difficultés» énumérées par le bouddhisme : naître dans la condition d'homme, au temps d'un *buddha*, dans le *madhyadeça*, etc. C'est dans l'espoir de réaliser toutes ces conditions favorables pour la délivrance que les bouddhistes se livrent aux exercices religieux, mais ils ne peuvent espérer cette délivrance finale qu'à l'avènement du *buddha* futur, Maitreya.

(2) Il faut entendre par là que ces «hérétiques» atteignent dès la fin de cette existence à la délivrance complète. On en pourrait rendre compte par la doctrine manichéenne : les âmes des élus qu'une vie religieuse a déjà partiellement purifiées quittent à la mort l'enveloppe d'obscurité qu'est le corps, et, transportées dans la «machine» aux douze seaux, sont déposées sur le vaisseau de la lune, qui les porte au soleil; elles entrent ainsi dans le «domaine primitif» du Vénérable de la Lumière.

(3) Nous avons ponctué autrement que les éditeurs de Tōkyō et que Devéria.

(4) Les deux mots 葷 *houen* et 辛 *sin* sont ici formellement exprimés; cette secte devait donc, au XIIIe siècle, s'abstenir de légumes forts tout comme de viande.

(5) Si nous avons bien entendu ce passage, il s'agit encore d'opposer les moines bouddhistes, qui n'attendent leur délivrance que du futur *buddha*, et les adeptes de la religion dissidente, qui prétendent clore dès maintenant le cycle de leurs existences.

眞諸曰。準國朝法令。諸以二宗經及非藏經所載不根經文傳習惑衆者。以左道論罪。二宗者。謂男女不嫁娶。互持不語。病不服藥。死則裸葬等。不根經文者。謂佛佛吐戀師。佛說啼淚。大小明王出世經。開元括地變文。齊天論。五來子曲之類。其法不茹葷飲酒。晝寢夜興。以香爲信。陰相交結稱爲善友。一旦郡邑有小隙則憑狠作亂。如方臘呂昂輩是也。其說以天下禪人但傳盧行者十二部假禪。若吾徒卽是眞禪。有云。菩提子達磨栽。心地種透靈臺。或問。終何所歸。則曰。不生天不入地。不求佛不涉餘途。直過之也。如此魔教。愚民皆樂爲之。其徒以不殺不飲不葷辛爲至嚴。沙門有爲行佛者。反遭其譏出家守法不可自勉。

Ce texte essentiel de Tsong-kien n'est pas le seul que nous ait conservé le compilateur du *Fo tsou t'ong ki*. A la fin de son ouvrage, Tche-p'an a groupé quelques notes sur les « associations hérétiques qui servent les démons »[1], c'est-à-dire sur les trois principales doctrines hétérodoxes qu'il voyait pratiquer autour de lui. Ces trois doctrines étaient celles des manichéens, du Nuage blanc et du Lotus blanc[2]. En fin de paragraphe, Tche-p'an a ajouté cette citation de Tsong-kien [**Texte L**] : « [Le bonze de] Leang-tchou dit : Ces trois [doctrines hérétiques] s'intitulent toutes faussement « religion du Buddha » pour abuser le peuple stupide; c'est ainsi que dans les cinq éléments il y a des vapeurs toxiques. A présent, les manichéens trompent

[1] 事魔邪黨 *che-mo-sie-tang*. Le passage se trouve au chapitre 54, fol. 151 r°.

[2] Sur ces sectes, cf. Pelliot, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 304-317; IV, 436-440; il y aurait aujourd'hui d'autres renseignements à ajouter. La secte du Lotus blanc a été fondée vers le milieu du XIIe siècle; c'est une hérésie nettement bouddhique. Il a été dit plus haut quelques mots de celle du Nuage blanc, fondée vers 1100 (cf. *supra*, p. 346) et qui, elle, pourrait ne pas être exempte de certaines influences manichéennes.

encore [le peuple] sur les Trois montagnes[1]; quant au Lotus blanc et au Nuage blanc, il y a partout des gens qui s'adonnent [à leurs pratiques]. En général, ils n'usent ni de viande ni de vin; aussi sont-ils aisés à satisfaire; et, comme ils ne tuent pas ce qui a vie, ils approchent de la pratique du bien. Le peuple stupide n'a pas de discernement, et se précipite joyeusement vers eux. Aussi, sans faire de propagande, ces sectes prospèrent-elles d'elles-mêmes. Il n'est pas jusqu'aux belles femmes de noble maison que des filles démoniaques n'attirent à se rendre à leurs assemblées. C'est soi-disant pour des pratiques de confession et pour des invocations au Buddha; mais en réalité ils se livrent à une débauche obscène. Officiers et fonctionnaires qui ont quelque expérience doivent proscrire [ces sectes] avec une grande sévérité.» 良渚曰。此三者。皆假名佛教以誑愚俗。猶五行之有沴氣也。今摩尼尙扇於三山。而白蓮白雲處處有習之者。大氐不事葷酒。故易於裕足。而不殺物命。故近於爲善。愚民無知皆樂趨之。故其黨不勸而自盛。甚至第宅姬妾爲魔女所誘入其衆中。以修懺念佛爲名。而實通姦穢。有識士夫宜加禁止。

Il résulte de ce second texte de Tsong-kien que si, vers 1240, les sectes du Nuage blanc et du Lotus blanc comptaient des adeptes partout, les manichéens n'avaient plus de centre important qu'aux Trois montagnes, c'est-à-dire dans la région de Fou-tcheou au Fou-kien, là où les textes de Tchang Kiun-fang, de Hong Mai, de Lou Yeou, signalaient leur présence dès le début du XIe siècle et à travers tout le XIIe. Tche-p'an, l'auteur du *Fo tsou t'ong ki*, n'ajoute rien de personnel à ces informations, et se borne, dans deux passages, à ranger hypothétiquement le manichéisme parmi les quatre-vingt-quinze ou

(1) Cf. *supra*, p. 331, n. 3.

quatre-vingt-seize doctrines hérétiques, et à déplorer l'aveuglement de la Cour qui, depuis 694 et spécialement en 732, l'a toléré au lieu de le proscrire[1]. Vers le temps où écrivait Tche-p'an, la dynastie mongole, représentée par Khoubilaï-khan, achevait la conquête de la Chine. Les sectes dissidentes, plus ou moins inquiétées par les Song, aidaient la dynastie nouvelle qui leur accordait en retour non seulement la liberté de culte, mais une reconnaissance et une hiérarchie officielles. C'est ainsi qu'à la fin du XIIIe et au XIVe siècle, tant dans l'*Histoire des Yuan* que dans le recueil d'édits intitulé *Yuan tien tchang*, il est souvent question des officialités du Nuage blanc, du Lotus blanc, de la secte des Dhûta, sans compter les mentions de plusieurs sectes taoïques et de toutes sortes de religions étrangères, christianisme nestorien et catholique, islam, judaïsme. Mais de tous ces textes, le manichéisme est absent. Pendant toute la durée de la dynastie mongole, c'est-à-dire jusqu'en 1368, on n'a pas encore retrouvé une seule mention de la religion de Mâni. Il semblerait donc que les communautés des Trois Montagnes se fussent peu à peu éteintes, et qu'avec elles se fût close à jamais l'histoire du manichéisme chinois. Il n'en est rien cependant. A la fin du XIVe siècle, le manichéisme reparaît sous un nouveau nom, et acquiert assez d'importance pour attirer sur lui l'attention des autorités.

En 1368, une dynastie purement chinoise, celle des Ming, se substituait en Chine à la descendance de Gengis-khan. Le fondateur de cette dynastie, Tchou Yuan-tchang, était un ancien bonze, et il avait eu à triompher de compétiteurs qui cherchaient à s'appuyer sur des sociétés secrètes. Comme il est arrivé plus d'une fois, ces sociétés secrètes se couvraient

[1] *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, fol. 76 r°; chap. 40, fol. 79 v°; cf. aussi chap. 54, fol. 151 r°. Ce qu'il y a de plus personnel à Tche-p'an, c'est une identification malheureuse du manichéisme et du mazdéisme et l'altération arbitraire de 摩尼 *mo-ni* en 末尼 *mo-ni* dans le nom des manichéens.

du manteau de la religion; la secte du Lotus blanc, celle de Maitreya s'étaient montrées particulièrement actives dans la lutte pour la conquête du trône. Tchou Yuan-tchang, devenu l'empereur Hong-wou, voulut se prémunir contre des agitations nouvelles provoquées par les sectes; dès 1370, il lançait contre elles un ordre de proscription. L'*Histoire des Ming* ne nous renseigne pas à ce sujet. Mais un texte assez détaillé a été conservé dans le 洪武實錄 *Hong wou che lou* ou *Annales véridiques de Hong-wou*[1]. Dans un ordre aux fonctionnaires de la Cour, l'empereur avait rappelé que dans l'antiquité, c'était le Fils du Ciel seul qui sacrifiait au Ciel, que les princes apanagés sacrifiaient aux montagnes et aux fleuves, les autres fonctionnaires à des génies déterminés; aussi prescrivait-il au ministère des rites de déterminer les sacrifices auxquels le peuple aurait le droit de participer et de fixer les pénalités pour ceux qui désobéiraient. Les fonctionnaires répondirent le jour *kia-tseu* du sixième mois (30 juin 1370), et après avoir indiqué les sacrifices que le peuple pourrait faire aux ancêtres, au dieu du foyer, aux génies des moissons, etc, le rapport parlait en ces termes des cultes privés et des sectes :

[**Texte LI.**] «Pour ce qui est des religieux bouddhistes et taoïstes qui établissent des jeûnes et célèbrent des messes[2], il ne leur est pas permis de présenter des rapports ou d'adresser des suppliques [aux dieux], ni de leur jeter des «écrits bleus»[3]. Il ne leur est pas non plus permis de mo-

(1) Les *che-lou* des Ming sont inédits, mais l'un de nous a copié ce passage il y a quelques années dans un exemplaire manuscrit qui se trouve à la bibliothèque de l'Université de Cambridge (Coll. Wade, B. 1871; *Hong wou che lou*, chap. 53, fol. 3); un autre exemplaire partiel en 130 *pen*, écrit vers 1700, se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale (Fonds chinois, Coll. Pelliot, I, 134).

(2) Les jeûnes (*tchai*) se rapportent aux bouddhistes, les messes (*tsiao*) aux taoïstes.

(3) 青詞 *ts'ing-ts'eu*; le mot *ts'ing* signifie gris-bleu et gris-vert. M. De Groot (*Sectarianism*, p. 82) dit que ces suppliques au ciel étaient écrites en caractères

deler ou de peindre [des images] du dieu du ciel ou du génie de la terre. Et quant à l'association du Lotus blanc, à la religion du Vénérable de la Lumière, à la secte du Nuage blanc, et aux pratiques magiques par lesquelles des sorciers et des sorcières soutiennent le phénix[1], adjurent les saints, écrivent des charmes et font des incantations sur l'eau, elles sont toutes absolument interdites. On pourra ainsi, dans une certaine mesure, empêcher les religions hétérodoxes de prospérer, et la volonté du peuple ne sera pas égarée.» Un édit impérial approuva ce [rapport]. 其僧道建齋設醮。不許奏章上表。投拜青詞。亦不許塑畫天神地祇。及白蓮社明尊教白雲宗巫覡扶鸞禱聖書符呪水諸術。並加禁止。庶幾左道不興。民無惑志。詔從之。

Ainsi, dans le courant du XIIIe siècle, Tsong-kien et Tche-p'an signalent trois grandes doctrines hétérodoxes, celles du Lotus blanc, du Nuage blanc et des disciples de Mâni. En 1370, un édit proscrit les sectes du Lotus blanc et du Nuage blanc, ainsi que la religion du Vénérable de la Lumière (*ming-tsouen-kiao*). Mais le «Vénérable de la Lumière», c'est exactement le nom sous lequel le traité de Pékin et le *Houa hou king* désignent Mâni, l'«envoyé de la Lumière»[2]. Il y a ainsi

rouges sur du papier vert; peut-être a-t-il raison; mais nous croyons bien que le papier est censé de la couleur du ciel, c'est pourquoi nous avons traduit *ts'ing* par «bleu». Le commentaire du code des Ming (*Ta ming liu tsi kiai fou li*, chap. 11, fol. 8 v°) spécifie que les *ts'ing-ts'eu* étaient sur papier bleu (*ts'ing*) et les requêtes au ciel (*piao*) sur papier jaune.

(1) 扶鸞 *fou-louan*, équivalent populaire de l'expression littéraire 扶乩 *fou-ki*; ce «soutien du phénix» consiste à faire écrire rapidement des caractères quelconques sur un plateau couvert de sable par quelqu'un qui ne voit pas le plateau et dont la main est supposée guidée par les génies. La pratique de ce mode de divination est encore courante; elle doit remonter au moins à la fin des T'ang. L'interprétation de De Groot (*Sectarianism*, p. 137, 139) repose sur une inadvertance (confusion de 鸞 *louan*, «phénix», et de 鑾 *louan*, «palanquin»).

(2) Cf. *supra*, 1re partie, p. 586-587, et la correction apportée ici même à notre interprétation première, *supra*, p. 125, n. 1. Des termes analogues,

correspondance exacte entre l'énumération du XIIIe siècle et celle de 1370, et il ne paraît pas douteux que le manichéisme ait encore eu des adeptes en Chine à la fin du XIVe siècle.

Les dispositions de l'édit de 1370 sont confirmées par les prescriptions du code des Ming. L'article où il est question des sectes se trouvait sans doute dans ce code dès sa recension de 1374; en tout cas, il fait partie des «lois fondamentales» (*liu*) qui n'ont pas dû être modifiées après la recension de 1397 [1]. On y lit :

[**Texte LII.**] «Tout maître ou sorcier qui fait faussement descendre des divinités hérétiques, écrit des charmes, prononce des incantations sur l'eau, soutient le phénix, évoque les saints, et se donne les titres de «seigneur de la doctrine [2] »,

mais non identiques, et surtout sans valeur technique, se rencontrent parfois dans la littérature laïque. Ainsi dans le code des Ming, les astres, auxquels les particuliers ne doivent pas sacrifier, sont qualifiés de 神明 *chen-ming*, «lumières divines»; à côté du soleil, de la lune et des sept planètes, le commentaire parle de «l'empereur du Ciel» (天帝 *t'ien-ti*) et de la Grande Ourse, et les qualifie de «les plus vénérables des lumières divines» (*Ta ming liu tsi kiai fou li*, chap. 10, fol. 8 v°). Le manichéisme n'a rien à voir, au moins directement, dans cette astrologie.

[1] Le *Code des Ming* était fort rare jusqu'à ces dernières années. Le présent article en a déjà été traduit par M. De Groot (*Sectarianism*, p. 137), qui l'avait trouvé dans le tableau administratif des Ming ou *Ta ming houei tien*. Sur la bibliographie du *Code des Ming*, cf. Pelliot, dans *B. E. F. E.-O.*, IX, 132-139 et 813-814. Nous citons le *Code des Ming* d'après l'édition qui en a été donnée en 1908 à Pékin par M. Chen Kia-pen; cette édition reproduit une édition avec commentaire parue en 1610 et porte le titre de 大明律集解附例 *Ta ming liu tsi kiai fou li*; notre passage est au chapitre 11, fol. 9 v°.

[2] 端公 *touan-kong*. Le dictionnaire de Giles donnait de ce terme une interprétation inexacte que la nouvelle édition vient de corriger. Le commentaire du code est formel en disant que ce nom et le suivant sont les titres que prennent des sorciers mâles. M. De Groot a adopté «chefs orthodoxes», qui doit être assez près de la vérité. Le terme de *touan-kong* est attesté à la fin du VIIIe siècle comme l'appellation populaire de deux fonctionnaires du *yu-che-t'ai* dont le titre officiel était 臺端 *t'ai-touan* (cf. *P'ei wen yun fou* citant le *T'ong tien*); c'est peut-être là l'origine du titre pris par certains sorciers, mais ils lui donnaient

de «grand protecteur»[1] ou de «mère instructrice[2], ainsi que les sociétés qui s'intitulent mensongèrement [secte] du Buddha Maitreya[3], association du Lotus blanc, religion du Vénérable de la Lumière[4], secte du Nuage blanc, etc., qui toutes s'adonnent à des pratiques de doctrines hétérodoxes troublant [l'ordre] correct[5], lorsqu'elles conservent secrètement des images [de leurs dieux], leur brûlent de l'encens et tiennent des réunions où on s'assemble la nuit et se disperse à l'aube, feignent de pratiquer des œuvres bonnes et trompent le peuple, pour les chefs, c'est la strangulation; pour ceux qui les suivent, à chacun cent coups avec le bâton lourd, et la déportation à vie à 3,000 *li.*» 凡師巫假降邪神書符咒水扶鸞禱聖。

sûrement un autre sens. Ce sens nouveau paraît dériver du sens de «principe», «article de doctrine», que *touan* a fréquemment.

(1) 太保 *t'ai-pao*; c'est aussi là un titre, et très élevé, de la hiérarchie chinoise, puisque c'est celui d'un des «trois ducs» (grand maître, grand précepteur, grand tuteur) qui assistaient le souverain; ici encore les sorciers ont détourné ce titre de son sens réel.

(2) 師婆 *che-p'o*; nous prenons mère au sens de «matrone».

(3) 彌勒佛 Mi-lo-fo. Le mot «secte» n'étant pas exprimé, M. De Groot a joint ces mots à ceux qui suivent, et traduit par «communautés du Lotus blanc du Buddha Maitreya»; l'un de nous a reproduit cette version dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 437. Mais le commentaire du *Code des Ming* est formel; il s'agit de deux sectes distinctes. La secte de Maitreya se retrouve en outre dans d'autres textes (par exemple dans De Groot, *Sectarianism*, p. 291), et indépendamment de la secte beaucoup plus répandue du Lotus blanc. Le texte parallèle du *Code des Ts'ing* ne prête d'ailleurs pas à confusion. Il n'en est pas moins vrai que toutes deux semblent avoir agi de concert lors de l'expulsion des Mongols, et étaient peut-être apparentées.

(4) Notre édition du *Code des Ming* intervertit deux caractères, et écrit Tsouen-ming-kiao au lieu de Ming-tsouen-kiao; il en sera de même dans un des deux passages du commentaire où le nom reparaît. Mais l'autre passage du commentaire, le texte du *Ta ming houei tien* et le code des Ts'ing ne laissent aucun doute sur la forme véritable qui est Ming-tsouen-kiao; c'est sur elle que nous avons traduit.

(5) Notre texte a 亂正 *louan-tcheng*; celui du *Ta ming houei tien* suivi par M. De Groot a 異端 *yi-touan*, «principes incorrects»; les deux leçons, qui se rapportent à des états différents du code, sont acceptables.

自號端公太保師婆。及妄稱彌勒佛。白蓮社。尊明教。白雲宗等會。一應左道亂正之術。或隱藏圖像。燒香集衆。夜聚曉散。佯修善事扇惑人民。爲首者。絞。從者。各杖一百。流三千里。

A la suite de cet article du *Code des Ming* vient un commentaire anonyme, de date incertaine, mais qui ne peut naturellement pas être postérieur à 1610, date de l'édition suivie par M. Chen Kia-pen. Ce commentaire explique d'abord la valeur des mots «maître», dit que *touan-kong* et *t'ai-pao* sont les titres mensongers de sorciers et *che-p'o* celui de sorcières, que «la [secte] de Maitreya, la communauté du Lotus blanc, la religion du Vénérable de la Lumière et la secte du Nuage blanc constituent quatre sortes [d'hérésies]», puis il reprend l'article même du code sous une forme un peu plus détaillée. Le seul passage qui nous y intéresse est qu'il énumère les quatre sectes sous la forme suivante :

[**Texte LIII.**] «[Secte de] Maitreya de la région occidentale, association du Lotus blanc de maître Yuan[1], religion du Vénérable de la Lumière[2] de Meou-ni, secte du Nuage blanc du Çākya» 西方彌勒佛。遠公白蓮社。牟尼尊明教。釋氏白雲宗.

S'il nous restait le moindre doute sur la religion du Vénérable de la Lumière, la mention du Meou-ni le lèverait. La confusion en effet qui a fait écrire Meou-ni (au propre *muni*) le nom de Mâni n'est pas nouvelle. Nous l'avons déjà rencontrée dans le doublet Mo-mo-ni et Mo-meou-ni pour Mâr Mâni, et le second texte de Lou Yeou nous a montré que si les mani-

(1) On voit par là que cette association hérétique du Lotus blanc se réclamait, sous les Ming, de l'association orthodoxe du Lotus blanc formée vers l'an 400 par 慧遠 Houei-yuan; mais cette prétention est infirmée par les textes (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 304 et suiv.).

(2) L'édition de M. Chen Kia-pen écrit ici encore, fautivement, Tsouen-ming-kiao au lieu de Ming-tsouen-kiao; cf. *supra*, p. 368, n. 4.

chéens du XII[e] siècle se disaient au Fou-kien adeptes de la «religion de la Lumière», ils étaient appelés au Tchö-kiang sectateurs de Meou-ni[1]. Cette alternance autorise même peut-être une dernière hypothèse. Tant que nous avons eu affaire aux manichéens du Fou-kien, ceux-là conservaient intacts et le nom de Mâni et celui de la religion de la Lumière, tels qu'on les connaissait sous les T'ang. Puisqu'en reparaissant dans les textes à la fin du XIV[e] siècle, le manichéisme y porte le nom nouveau de religion du Vénérable de la Lumière associé à la forme Meou-ni pour Mâni, on peut se demander si cette sorte de renaissance n'est pas due non pas aux manichéens du Fou-kien, définitivement disparus des textes et peut-être éteints, mais à ceux du Tchö-kiang chez qui, dès le XII[e] siècle, cette forme Meou-ni avait prévalu.

L'existence certaine du manichéisme chinois ne peut être suivie après le *Code des Ming*; ce n'est pas à dire cependant que ce code nous en donne chronologiquement la dernière mention. Quand la dynastie mandchoue fut officiellement instaurée en 1644, elle voulut avoir son propre code. Ce code, publié en 1646, et dont les dispositions essentielles se sont maintenues jusqu'à nos jours, fut, dans beaucoup de ses articles, copié littéralement sur le *Code des Ming*[2]. C'est ainsi

(1) Cf. *supra*, p. 129-130 et 346.

(2) Pour la bibliographie du *Code des Ts'ing*, cf. PELLIOT, dans *B. E. F. E.-O.*, IX, 139-143. Voir aussi DE GROOT, *Sectarianism*, 137 et suiv., 149 et suiv. Le passage où il devrait être question de nos quatre sectes se trouve dans STAUNTON, *Ta tsing leu lee*, Londres, 1810, in-4°, p. 175 (cf. aussi CORDIER, *Hist. des relat. de la Chine*, I, 173). Mais Staunton, qui ne donne pas la traduction du commentaire du code, en a même abrégé ici le texte original; il parle seulement des «associations superstitieuses, qu'elles s'appellent *mi-le-fo* ou *pe-lien-kiao*, ou se distinguent de quelque autre manière». L'énumération des quatre sectes se trouve en réalité dans toutes les éditions chinoises du *Code des Ts'ing*, et l'article est suivi généralement d'un commentaire qui reprend

qu'on retrouve dans le code actuel les pénalités édictées contre la secte de Maitreya, l'association du Lotus blanc, la religion du Vénérable de la Lumière et la secte du Nuage blanc. Mais en réalité, les sectes contre lesquelles les Mandchous ont eu à lutter diffèrent de celles-là, au moins par le nom[1]. Des articles annexes ont condamné ces hérésies nouvelles, Pai-yang-kiao, Hong-yang-kiao, Pa-koua-kiao, etc. Des sectes anciennes, une seule a vraiment duré et prospéré au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle sous son nom ancien : devenue une véritable société secrète occupée d'agitation politique, l'association du Lotus blanc réussit le 8 octobre 1813[2] à forcer les portes

mot pour mot toute la première partie du commentaire qu'on lit sur cet article dans le *Code des Ming*.

[1] Pour pouvoir apprécier exactement les affinités des diverses sectes entre elles, il faudrait posséder quelques-uns des livres que chacune s'était donnés. On a un certain nombre de textes émanant des ligues contemporaines comme celles du Ciel et de la Terre, voire celle des Boxeurs de 1900; la production des T'ai-p'ing du XIXe siècle est assez copieusement représentée à Londres, à Cambridge, à Angoulême. Mais cette littérature éphémère nous échappe dès qu'il s'agit de remonter au delà du siècle dernier. Tout espoir d'une information plus précise n'est cependant pas perdu. En 1905, l'un d'entre nous a eu l'occasion de manier au Musée Rumyancov (Roumyantsov) de Moscou la riche collection chinoise léguée par le consul Skačkov, et y a trouvé entre autres un ouvrage en un *pen*, intitulé 破邪詳辯 *P'o sie siang pien*, publié en 1833 ou très peu après par 黃育楩 Houan Yu-pien. Le livre est cité avec éloge par Chen T'ao dans son *Kiao ts'ouei hiuan pi ki* (édition du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 1, fol. 23 r°); c'est une réfutation de vingt ouvrages hétérodoxes que Houang Yu-pien avait réussi à se procurer à Kiu-lou du Tche-li, alors un des principaux centres des «sectes». Toutes ces œuvres hétérodoxes avaient été imprimées vers la fin des Ming, dans la première moitié du XVIIe siècle; elles émanaient du 混元紅陽教 Houen-yuan-hong-yang-kiao (cf. De Groot, *Sectarianism*, p. 307), et d'autres sectes y sont à l'occasion combattues, par exemple la secte du Lotus blanc. Une chance analogue peut faire retrouver, au Tchö-kiang ou au Fou-kien principalement, quelques œuvres des sectes qui nous intéressent ici plus directement.

[2] Telle est la date qui résulte des textes formels cités par M. De Groot, *Sectarianism*, p. 422 (15e jour du 9e mois); celle du 18 juillet 1813 qui a été donnée à diverses reprises (par exemple dans Cordier, *Hist. des relations de la Chine*, I, 173) doit donc être inexacte.

du palais impérial à Pékin. La religion du Vénérable de la Lumière ne connut pas une telle fortune et les textes n'ont pas enregistré sa lente disparition. Peut-être cependant retrouvera-t-on un jour sa trace dans les provinces orientales de la Chine, et plus particulièrement vers le bas Yang-tseu. Au lendemain de la guerre de 1860, un Chinois anonyme publia contre le christianisme, sous le titre de 辟邪紀事 *Pi sie ki che*, un libelle vraiment révoltant, mais qui puisait à des sources chinoises infiniment variées. Nous n'avons pas accès à l'ouvrage original, mais il a été traduit partiellement en anglais sous le titre de *A death-blow to corrupt doctrines* [1], et le P. Havret en a donné une table détaillée dans sa *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, en se servant d'ailleurs d'une autre recension [2]. Or, parmi les «citations diverses» qui occupent une section de ce pamphlet, figurent des extraits d'un 明聖要旨 *Ming cheng yao tche*, dirigés contre le ciel et l'enfer du 牟尼教 Meou-ni-kiao et du 耶蘇教 Ye-sou-kiao. Ce dernier nom, religion de Jésus, désigne comme toujours le protestantisme, et suffit à montrer que le *Ming cheng yao tche* était vers 1860 un ouvrage récent [3]. Mais le nom de Meou-ni-kiao est surprenant. Peut-être, se piquant d'archaïsme, l'auteur anonyme du *Pi sie ki che* a-t-il voulu désigner par là la religion de Çākyamuni, encore que cette désignation soit à peu près inusitée en Chine; mais peut-être aussi a-t-il eu accès à quelque texte

(1) Changhai, 1870, in-8°, IX-64 pages. Pour les auteurs présumés du texte chinois, cf. H. Cordier, *Bibl. Sinica*, col. 850. La traduction fut faite par les missionnaires protestants de Tche-fou, et plus spécialement, selon M. H. Giles (*Glossary of References*, s. v. *Death-blow*), par Nevius. Nous n'avons pas eu accès au texte chinois, qui a eu plusieurs états assez différents. La traduction anonyme de 1870 nous a été prêtée par M. Cordier.

(2) *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 2e partie, p. 284-290.

(3) Aucun passage de ce genre ne figure dans la traduction anglaise partielle. Par contre, le *Ming cheng yao tche* y est nommé (p. 7), mais c'est évidemment une erreur de l'auteur ou des traducteurs qui paraît faire du *Ming cheng yao tche* une œuvre du P. Ricci.

encore inconnu, où on parlait des anciens «sectateurs de Meou-ni» du Tchö-kiang, c'est-à-dire des manichéens[1].

Nous en aurions fini avec le manichéisme chinois si l'influence chinoise ne lui valait une existence fictive dans un pays où il n'y a aucun indice que la religion de Mâni ait jamais pénétré. La dynastie mandchoue exerçait sur la Corée et sur l'Annam, pays de civilisation chinoise, une sorte d'hégémonie morale et de suzeraineté politique. La Corée comme l'Annam ont par suite emprunté le code des Ts'ing. Dans le *Code coréen*, il semble bien qu'on ait supprimé ces noms de sociétés secrètes spéciales à la Chine et que les Mandchous tenaient des Ming[2]. Mais il n'en alla pas de même en Annam. La dynastie régnante des Nguyễn continue à proscrire le Lotus blanc, le Nuage blanc, le Vénérable de la Lumière[3], et dans la mesure

[1] Nous jugeons inutile de discuter désormais l'opinion exprimée en 1764 par l'empereur K'ien-long et selon laquelle les *mo-ni* auraient été des musulmans (cf. Chavannes, *Le Nestorianisme*, p. 76-77; Devéria, *Musulmans*, p. 449, 455). Cette assertion, basée sur une assimilation erronée des *mollah* et des *mo-ni* et sur l'identité étymologique, très réelle d'ailleurs, du nom des Houei-ho ou Houei-hou, c'est-à-dire des Ouigours, et de celui des 回 回 Houei-houei, c'est-à-dire des musulmans, ne tient pas contre les témoignages anciens et formels dont nous disposons aujourd'hui. Le rapprochement entre les *mo-ni* et les musulmans semble avoir été fait pour la première fois au xviie siècle, dans le *Je tche lou* de Kou Yen-wou.

[2] Nous parlons du code coréen d'après Laurent Crémazy, *Le code pénal de la Corée*, Séoul, 1904, in-8°, p. 70.

[3] Toutefois, les deux traductions du *Code annamite* ne sont pas en complet accord à ce sujet. La plus ancienne, celle d'Aubaret (*Code annamite*, Paris, 1865, t. II, p. 191-192) porte «ou qui se donnera pour le dieu Mi-le (religion de Bouddha), ou appartiendra à la Société du Nénuphar Blanc ou à la fausse secte du Vénérable ancêtre, ou bien à celle du Nuage blanc, ou professera toute autre doctrine...» Le «Vénérable ancêtre», tout comme l'«Intelligent et Honorable» adopté par Wylie dans le passage parallèle du code chinois (cf. Cordier, *Hist. des relations*, I, 173), n'est autre que *ming-tsouen*, le Vénérable de la Lumière. Pas plus Aubaret que Staunton n'ont traduit les commentaires des codes chinois et annamites. Philastre a fait un travail beaucoup plus complet, mais ici aussi sa version a une lacune; il dit (*Code annamite*, Paris, 1876, t. I, p. 631) : «...ou bien qui, mensongèrement, se pré-

où l'administration française, en Annam et au Tonkin, applique la législation annamite, elle peut être appelée théoriquement, le code en main, à reprendre la croisade des Albigeois.

Cette fois, nous sommes bien au terme de notre étude. Nous avons passé en revue tous les documents connus de nous et où on peut dès à présent reconnaître des mentions ou des traces formelles du manichéisme. Est-ce à dire cependant que le sujet soit désormais épuisé ? Nous ne le croyons pas. Dans les chroniques bouddhiques antérieures à celle de Tche-p'an, dans les «miscellanées» des écrivains des Song, il reste vraisemblablement à recueillir plusieurs textes qui nous ont échappé. Il se peut aussi qu'en poursuivant sur l'histoire du mazdéisme en Extrême-Orient une enquête analogue à celle que nous venons d'achever pour le manichéisme, on constate certaines confusions qui restitueront au manichéisme quelques-uns des témoignages relatifs au culte du «dieu céleste». Enfin il restera à démêler la part éventuelle des idées manichéennes dans le développement du bouddhisme et du taoïsme médiévaux. Il se peut que d'assez bonne heure, dans le nord-ouest de l'Inde, en Bactriane, dans les deux Turkestans, le bouddhisme ait subi certaines influences iraniennes. Les textes deutérocanoniques retrouvés en Asie centrale nous réservent peut-être aussi des surprises. Mais en pareille matière la prudence s'impose. On ne gagne rien à prononcer à la légère le nom du manichéisme au sujet d'Amitābha, quand on admet que le

tendent d'une société telle que celles connues sous les noms de Di lac Phat [prononc. annam. de Mi-lo-fo], communion du nénuphar blanc et autres...», puis à la p. 632, en traduisant le commentaire du code : «Di lac phat, nuage blanc et autres noms analogues sont des noms de doctrines perverses...» On voit que Philastre a laissé de côté dans un passage le Nuage blanc, dans l'autre le Lotus blanc, et dans les deux le Vénérable de la Lumière.

sūtra fondamental du culte d'Amitābha a été traduit en chinois dès le milieu du IIe siècle, plus d'un siècle avant la mort de Mâni (1). Plus manifeste et plus profond à la fois nous apparaîtra sans doute le rôle du manichéisme dans le développement interne du taoïsme au temps des T'ang et des Song. Un des manuscrits taoïques rapportés par l'un de nous de Touen-houang est d'élaboration manifestement indigène : on y oppose cependant la Lumière et l'Obscurité (*ming* et *ngan*) et il y est question de la religion de la Lumière, *ming-kiao*, ce qui est le nom traditionnel du manichéisme en Chine depuis le VIIIe jusqu'au XIIe siècle (2). Mais l'étude du taoïsme est à peine commencée. D'hier seulement on paraît s'être aperçu qu'une religion qui dure depuis près de deux mille ans, avec son église et sa liturgie, ne se résume pas dans le *Tao tö king* et dans les essais de Tchouang-tseu. Tant qu'on n'aura pas au moins parcouru ce *Canon taoïque* dont le P. Wieger vient de nous donner un premier inventaire, il sera vain de vouloir déterminer la part qui revient au fonds populaire, au bouddhisme et aux influences étrangères dans l'élaboration du système et dans la succession des écoles.

(1) Nous faisons allusion à l'article *Amitābha* inséré dans Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, p. 7-9. Dans ce même article, il est dit que la liste des mille *buddha* «rappelle celle des mille Zarathustra» des Persans; le rapprochement serait intéressant s'il était confirmé; mais nous n'avons pas réussi à retrouver la source où Eitel a puisé. De nombreux rapprochements historiques et doctrinaux entre le nestorianisme et le manichéisme d'une part, le bouddhisme de l'autre, sont tentés dans les livres de A. Lloyd, *Shinran and his work*, Tōkyō, 1910, in-12, 182 + 15 pages, et *The creed of half Japan*, Londres, 1911, in-8°, 393 pages; mais des confusions constantes de faits et de dates enlèvent à ces essais toute autorité en ce qui concerne la Chine. Il ne semble pas que le manichéisme ait jamais pénétré au Japon. Toutefois Lloyd a signalé (*Shinran*, p. 179) que, dans son 正語錄 *Seigoroku*, le moine 日蓮 Nichiren (1222-1282) qualifie Mâni de «grand sage». Quant aux renseignements donnés sur les manichéens par Wassiljew [Vasil'ev] et Conrady, dans *Die Erschliessung China's* (p. 91 et 221), ils reposent en partie sur des méprises.

(2) Ce manuscrit se trouve à la Bibl. nat., Don 4502, Inv. n° 2396.

Mais même à laisser provisoirement de côté cette sorte de rayonnement du manichéisme au dehors et son action sur d'autres doctrines, sa fortune propre nous apparaît dès à présent en Asie centrale et en Chine singulièrement plus grande que les textes recueillis jusqu'ici ne le laissaient soupçonner.

Introduite en Chine par des Iraniens en 694 et en 719, la religion de Mâni dut sans doute de s'implanter d'abord dans la Chine du Nord à la présence de nombreux commerçants étrangers que la politique victorieuse et libérale des T'ang attirait à la Cour de Si-ngan-fou. Sa cosmogonie épique, les talents astrologiques de ses prêtres[1] firent impression sur le peuple. Ce fut ensuite un coup de fortune inespéré de convertir le *qaghan* ouigour en 763. Solidement établi en Mongolie, tour à tour adversaire et protecteur des empereurs chinois, détesté, mais toujours craint, le *qaghan* fut un peu le Constantin et le Clovis de sa foi nouvelle. Sans doute, l'appui du *qaghan*, en créant une sorte de solidarité entre les Ouïgours et le manichéisme, n'allait pas sans danger. La ruine de l'Empire ouigour en 840-841 parut sonner en Chine le glas de la foi étrangère. L'événement montre cependant que le manichéisme avait dès ce moment poussé en Chine des racines assez fortes pour résister et survivre à la persécution. Son principe dualiste, la base quinaire de ses catégories s'accordaient en gros

[1] Nous avons insisté plus haut (p. 161 et 309) sur les talents astronomiques (et astrologiques, car tel est aussi le sens de *t'ien-wen*) du «grand *mou-chö*» venu du Tokharestan en 719, et sur le rôle joué par les manichéens dans la diffusion de la semaine planétaire en Chine. On a vu également (texte XIII) qu'en 799, l'empereur ordonna aux religieux manichéens de prier pour faire tomber de la pluie. Ces textes rappellent les accusations d'astrologie et de magie qui ont été souvent lancées en Occident contre les manichéens. Saint Épiphane attribue à Mâni lui-même la composition d'un traité d'astrologie (cf. DE BEAUSOBRE, *Histoire*, I, 429; KUGENER et CUMONT, *Recherches*, p. 157).

avec les anciennes hypothèses de la cosmogonie chinoise[1]. Séparé de son pays d'origine, privé de ces missionnaires étrangers qui eussent maintenu dans une même communion les fidèles de Chine et ceux du Khorasân ou de Samarkand, le manichéisme, tout en réagissant sur les religions voisines, se pénétra peu à peu de leurs idées et de leurs formules. Mais, même en prenant au Fou-kien, au Tchö-kiang, certains aspects extérieurs du taoïsme ou du bouddhisme, le manichéisme chinois reste bien lui-même[2]. Jusqu'aux derniers temps de son histoire, il connaît les «deux principes» et les «trois mo-

[1] Si des musulmans du IXe siècle ont pu croire que la religion chinoise «se rapproche de celle des mages» (REINAUD, *Voyageurs arabes*, I, 23), c'est sans doute en assimilant la distinction du *yin* et du *yang* au dualisme mazdéen.

[2] Tous nos textes, à partir du xe siècle, nous montrent le manichéisme au sud du Fleuve Jaune, et, dès le XIe siècle, seulement sur le bas Yang-tseu et au Fou-kien. Mais rien ne prouve qu'il n'ait pas subsisté aussi dans la Chine du Nord. Dès 907, une dynastie k'i-tan, qui allait prendre en 947 le nom dynastique de Leao, s'installe dans la Chine du Nord; en 1124, elle est abattue par les Kin de Mandchourie. Les Song, qui s'étaient maintenus jusque-là sur les bords méridionaux du Fleuve Jaune, sont définitivement contraints en 1127 de passer au sud du Yang-tseu. C'est donc dans les histoires des dynasties étrangères du Nord, celles des Leao et des Kin, qu'on pourrait en principe songer à trouver des renseignements sur le manichéisme chinois dans le Tche-li, le Chan-si et le Chàn-si, à partir du xe siècle. Mais on sait que ces histoires sont extrêmement défectueuses. D'autre part, il n'est pas douteux que les K'i-tan n'aient été en rapports étroits et fréquents avec les Ouigours. En 924, le souverain K'i-tan A-pao-ki était allé jusqu'à Karabalgasoun et y avait vu la fameuse inscription trilingue qui ne nous parvenue que par fragments (cf. CHAVANNES, *Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen*, dans *J. A.*, mai-juin 1897, p. 382). M. Marquart rappelait naguère avec raison (*Guwainî's Bericht über die Bekehrung der Uiguren*, p. 500-501) que l'une des deux écritures des K'i-tan paraît avoir été tirée de l'écriture ouigoure, et que, d'après Ibn-al-Athir, le premier souverain des K'i-tan occidentaux ou Qarakhitaï, mort en 1135 ou 1136, était manichéen. Mais, jusqu'ici, il est impossible d'aller au delà de simples hypothèses sur le rôle du manichéisme dans la Chine du Nord au temps des Leao et des Kin. Il serait également prématuré de vouloir rechercher la part éventuelle d'une influence manichéenne s'exerçant, par l'intermédiaire des Ouigours, sur les coutumes des anciens Mongols, soit par exemple au point de vue de l'exposition des cadavres, soit en ce qui concerne la prédilection des contemporains

ments». Au XIVe siècle, plus tard peut-être, du haut des Trois montagnes et des rives du Fleuve Bleu, les louanges montent encore vers «Mâni, l'Envoyé de la Lumière», quand depuis longtemps les voix de ses derniers fidèles se sont éteintes en Occident.

NOTES ADDITIONNELLES.

1° Au moment où nous corrigeons les dernières épreuves de notre travail, la collation du manuscrit original du traité de Pékin préparée par M. Aurousseau n'a pas encore paru (cf. *supra*, p. 105); il nous est donc impossible de la discuter ici avec quelque détail. Nous n'en retiendrons que deux points. L'un concerne notre note 1 de la page 567. M. Aurousseau estime évident que le chiffre «treize» est exact, au lieu que nous avons proposé de le corriger en «douze»; après un nouvel examen du texte, nous ne voyons pas que le raisonnement de M. Aurousseau soit aussi probant qu'il le croit. C'est précisément parce qu'il y a une série de «treize grandes forces braves» que la contamination a pu se produire facilement ici; mais on voit mal comment les «treize» forces formeraient un «jour», si la «treizième» est elle-même ce «jour» formé par les douze autres qui sont ses «heures». Le second point est plus important, parce qu'il touche peut-être à la date même du texte. A la page 588, n. 3, de notre traduction, nous avons signalé que l'édition de M. Lo Tchen-yu donnait un mot que nous n'avions pu déchiffrer. M. Aurousseau a reconnu que ce mot, sur le manuscrit original, s'écrivait non avec la clef 示 que paraissait donner l'édition de M. Lo, mais avec la clef 禾; il a supposé alors que nous avions affaire, dans ce mot 稐, à une variante de 𥠢; ce dernier mot est indiqué dans le *K'ang hi tseu tien* comme une forme aberrante créée par l'impératrice Wou Tsö-t'ien pour remplacer le caractère 授 *cheou*, «donner». En outre, au point de vue du sens, M. Aurousseau inclinait à interpréter le mot par la valeur

de Gengis-khan et de Khoubilaï-khan pour la couleur blanche ou encore la défense de se laver à un cours d'eau; la couleur blanche était d'ailleurs aussi couleur de fête chez les Si-hia, les Leao et les Kin. Sur ces costumes blancs chez les Mongols, cf. Yule et Cordier, *Marco Polo*, I, 390-393, et Palladius, dans *Tpyды* de la mission russe de Pékin, IV, 229.

qui est signalée pour cette forme aberrante dans un dictionnaire sino-japonais, le 漢和大字典 *Kanwa daijiten*, et qui est *tsuku*, «s'attacher à, suivre, être soumis». Cette seconde hypothèse nous paraît inadmissible, et doit reposer, du côté japonais, sur quelque confusion, mais l'interprétation graphique du mot est excellente, et se justifie encore mieux que M. Aurousseau ne l'a admis. On donne généralement une liste de douze caractères spéciaux créés par Wou Tsö-t'ien en 689 (cf. CHAVANNES, *Dix inscriptions de l'Asie centrale*, p. 250); le caractère 授 *cheou* n'y figure pas. C'est que la liste est incomplète. Il y a en réalité une vingtaine de caractères de Wou Tsö-t'ien, mais la tradition ne s'en est pas maintenue, et il en est même au moins un dont la valeur est restée douteuse. Le *K'ang hi tseu tien* a emprunté la forme du caractère *cheou* dans l'écriture de Wou Tsö-t'ien à un dictionnaire assez tardif, le 集韻 *Tsi yun*, qui date de 1039. Mais il se peut très bien que la graphie du *Tsi yun* soit inexacte (pour deux autres graphies non moins suspectes de ce même caractère de Wou Tsö-t'ien, cf. 古墨齋金石跋 *Kou mo tchai kin che pa*, éd. du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 3, fol. 29 v°). Heureusement, nous avons un moyen de vérification : ce sont les inscriptions. Il se trouve que ce mot *cheou* entre dans le *nien-hao* de 天授 *t'ien-cheou* (690-692), qui fut un de ceux adoptés par Wou Tsö-t'ien; par conséquent, toutes les inscriptions gravées pendant ces années-là devront employer, dans l'énoncé de la date, le caractère qui nous occupe ici. Tant dans le *Kin che wen tseu pien yi* (éd. du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 10, fol. 47 v°) ou dans le *Kin che ts'ouei pien* (éd. de 1893, chap. 53, fol. 4 v°) que dans le 蒿里遺文目錄 *Hao li yi wen mou lou* de M. Lo Tchen-yu (chap. 中, inséré au fascicule 3 du *Kouo hio ts'ong k'an*, fol. 10 r°), nous trouvons l'indication d'une dizaine d'inscriptions qui datent de la période *t'ien-cheou* et où le mot *cheou* est écrit avec la forme spéciale qu'avait inventée Wou Tsö-t'ien. Or jamais le caractère n'y est écrit comme dans le *K'ang hi tseu tien*, c'est-à-dire ne comporte à sa partie inférieure de droite le mot 風 *fong*, mais concorde au contraire toujours avec la graphie du manuscrit de Pékin, à la différence près que ce manuscrit paraît donner dans cette portion de droite deux traits horizontaux au lieu de trois que montrent les inscriptions. Cette dernière différence est insignifiante, et il est certain que M. Aurousseau a deviné juste; le mot que nous n'avions pas su déchiffrer est l'équivalent de 授 *cheou*, «donner». Le sens de la phrase n'en est guère changé. Il s'agit des «modèles» ou «moules» de la nature lumineuse que les manichéens «se donneront à eux-mêmes en les imprimant», ce qui revient bien à dire, comme nous l'avions fait, qu'ils les imprimeront sur eux-mêmes.

Quant à l'interprétation doctrinale qui se cache derrière ces mots, nous inclinons à voir là une allusion aux trois *signacula*, aux trois «sceaux» de la bouche, des mains et du cœur dont il est surtout question dans le manichéisme occidental, mais que l'Asie centrale n'a pas non plus ignorés (cf. 1re partie, p. 574). Mais cette forme spéciale de *cheou* une fois reconnue, il reste à voir ce qu'elle paraît entraîner au point de vue chronologique. M. Aurousseau note que son emploi «peut nous permettre de placer la date de la rédaction du texte entre le commencement du VIIIe siècle et la fin du IXe»; nous inclinerions à nous donner une marge bien plus étroite. Entre la publication des deux parties de notre travail, nos vues se sont précisées. Nous avons déjà eu l'occasion de dire plus haut (cf. p. 125, 135) que nous considérions le traité de Pékin comme une œuvre composite, dont la dernière partie (p. 556-589), celle qui nomme les *mou-chö* et les *fou-to-tan*, avait vraisemblablement été traduite «dans le courant du VIIIe siècle», avant 780. Mais c'est aussi dans cette partie qu'apparaît le caractère *cheou*, et son emploi nous invite à remonter encore plus haut. Les caractères de Wou Tsö-t'ien n'ont guère survécu à la chute de leur auteur en 705; il est invraisemblable qu'un écrivain plus tardif en ait employé un, qui était précisément si peu usuel que les listes traditionnelles ne le donnent pas. Supposons au contraire une traduction faite au temps même de Wou Tsö-t'ien; il est tout naturel que les copistes l'aient modernisée et c'est ce qui s'est passé pour tous les ouvrages du même temps. Si un caractère unique demeure cependant comme un témoin des graphies primitives, c'est que justement, selon nous, les copistes en ignoraient la valeur et l'ont reproduit tel quel (peut-être avec une altération inconsciente d'un trait). Ainsi ce serait une traduction des environs de l'an 700 qui serait entrée, avec une seule graphie anormale, dans le traité composite qui nous est parvenu. Or on a vu que, dès 694, un *fou-to-tan* manichéen avait apporté à la Cour le *Livre des deux principes*; les «deux principes» sont précisément nommés dans cette partie. La seule objection est que cette partie emploie aussi le terme de *mou-chö* qui ne nous est attesté dans les textes historiques qu'à partir de 719. Mais, maintenant que nous connaissons ce titre comme un de ceux qu'employait couramment le manichéisme iranien, nous ne serons pas surpris de le voir adopter par le manichéisme chinois dès ses premières années. C'est peut-être même plutôt celui de *fou to-tan*, connu seulement jusqu'ici par la venue du manichéen de 694 et par cette partie du traité de Pékin, qui nous inciterait à établir entre ces deux mentions un lien chronologique. Enfin, puisque nous savons que le *fou-to-tan* de 694 avait apporté à la cour de Chine le *Livre des deux*

principes, il n'est pas interdit de penser que ce soit une portion de ce *Livre des deux principes* que la dernière partie du traité de Pékin nous ait conservée.

2° C'est encore au *Eul tsong king*, au *Livre des deux principes*, que nous paraissent se rattacher les deux feuillets manichéens, en langue turque, qui sont publiés et traduits par M. von Le Coq dans ses *Manichaica aus Chotscho*, p. 7-12. Nous avons déjà signalé (p. 104) que, tout comme le traité de Pékin, le texte publié par M. von Le Coq faisait une grande place à la théorie des «arbres» de vie et de mort. Le texte se termine par un colophon, malheureusement incomplet. Ce colophon donne une date, la 522e année après la mort de Mâni, et, comme il doit s'agir de l'année du porc, on est tenté, avec MM. Müller et von Le Coq, d'y voir l'année 795. Il est ensuite question d'un *makhistak* dont M. von Le Coq a lu hypothétiquement le nom Ai-γ'n; s'il s'agit d'un Ouigour, nous inclinerions à adopter Ai-qaya, les mots *ai*, «lune», et *qaya*, «rocher», étant d'emploi usuel dans l'onomastique ouigoure. Enfin, le colophon s'arrête juste au moment où on attend le titre de l'ouvrage précédé de *bu*, «ce». Toutefois, le premier mot de ce qui doit être le titre a été conservé, et c'est *äki*, «deux». Si on tient compte de ce que nous avons dit plus haut du *Eul tsong king* (p. 135-145) et si on se rappelle que le nom correspondant de *Iki yiltiz nom* apparaît sur un autre fragment de Tourfan, on sera bien tenté d'admettre que c'est encore du *Livre des deux principes* qu'il s'agit ici. Ce premier mot du titre, le seul conservé, permettrait donc de reconnaître dans les deux feuillets de M. von Le Coq une nouvelle portion d'une des deux œuvres qui furent le plus fameuses dans le manichéisme de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient.

3° Nous avons parlé (p. 161-177) des témoignages relatifs à l'emploi de la semaine planétaire en Chine. Il y faut joindre la liste des jours planétaires énumérés dans l'ordre de l'hebdomade sur un miroir de bronze, et que l'un de nous avait publiée voilà quelques années (Chavannes, dans *T'oung Pao*, 1906, p. 107; cf. Boll, dans *T'oung Pao*, 1912, p. 712, n. 17); ce nouveau monument, lui aussi, nous laisse bien à l'époque des T'ang. D'autre part, la semaine planétaire, aujourd'hui ignorée en Chine, est en usage chez les Tibétains et chez les Mongols. Il semble seulement qu'il ne faille pas voir là un souvenir de l'ancienne introduction iranienne de la semaine en Asie centrale, et dont le souvenir semble s'être perdu avec celui de la nomenclature sogdienne, mais plutôt un retour de la semaine par l'Inde. La notion de l'hebdo-

made s'était popularisée dans l'Inde vers l'an 800 et elle en sera revenue au Tibet sans doute au début du XIe siècle; le lamaïsme l'aura ensuite réintroduite en Mongolie. Il faut noter enfin, sans qu'on en puisse tirer actuellement aucune conclusion, que si les Ouigours appelaient les jours de la semaine de leurs noms sogdiens, ils semblent avoir désigné le calendrier par un terme chinois. Dans la revue 藝文 *Geibun* publiée par l'université de Kyōto (4e année, 2e fasc.), M. Haneda Tōru vient en effet de consacrer un article au texte ouigour d'un ouvrage bouddhique qui se retrouve, parmi les «apocryphes» du *Canon* chinois, sous le titre de 天地八陽神呪經 *T'ien ti pa yang chen tchou king*. Or le «calendrier» y est appelé *likzir* (sans doute = *likžir*), ce qui est la transcription exacte de l'expression chinoise qui désigne le calendrier, 曆日 *li-je* (**l'ik-ž'it*[ou *ž'ir*]).

4° Les *Suppléments* I et II du *Tripiṭaka* de Kyōto sont aujourd'hui achevés; les derniers *t'ao* ont paru à la fin de 1912. Bien qu'aucun exemplaire n'en soit encore parvenu à Paris, nous avons reçu la table définitive de la collection; elle contient plusieurs œuvres que nous n'avions pu consulter et qui sont désormais accessibles. Parmi celles que nous avions mentionnées, notons que le *K'an ming yi tchang kin* de Yi-hing (cf. *supra*, p. 167) se trouve au *Supplément* II, *t'ao* 9, fasc. 3; le *Seng che lio* (cf. *supra*, p. 324), au *Supplément* II, section 乙, *t'ao* 23, fasc. 2; le *Che men tcheng t'ong* (cf. *supra*, p. 151 et 353), au *Supplément* II, section 乙, *t'ao* 3, fasc. 5.

ERRATA.

P. 500, l. 3. — *Au lieu de* au début de 1909, *lire* à la fin de 1909.

P. 508, n. 1. — La collation de M. Aurousseau montre qu'il s'agit d'une ligne fragmentaire, mais non d'une rubrique. Nous inclinons d'ailleurs à voir une altération dans ce début, où il faut probablement lire 自求解脫 au lieu de 自脫求解; le sens reste le même.

P. 514, l. 7-8 et n. 5. — Nous pensons qu'il serait plus exact de traduire comme suit: «... au moyen des cinq sortes de démons et des cinq corps lumineux, dont les deux forces étaient associées...» Autrement dit, il ne s'agirait pas d'une combinaison de ces deux forces réalisée par l'Esprit vivant, mais du mélange des deux natures lumineuse et

obscure qui s'était effectué antérieurement lors de la lutte de l'Homme primitif contre les démons.

P. 524, fin de la note. — Pour la confusion du «démon de la convoitise» et d'Ahriman, noter qu'en mongol, selon Kovalevskiï (*Dictionnaire*, p. 1505), Šimnu est à la fois Māra et Kāma.

P. 530, n. 2. — Nous aurions dû rappeler ici la tradition bouddhique parallèle de l'incendie qui consume le monde à la fin du *kalpa*.

P. 539, n. 1, l. 3. — *Au lieu de* digérées, *lire* dégagées.

P. 542, note. l. 2. — Le caractère 心 *sin* est un lapsus pour 信 *sin* (signalé par M. Aurousseau).

P. 544, n. 1, l. 1. — *Au lieu de *ma, lire *mwa.*

P. 558, l. 5 et 560, l. 2. — Nous avons traduit par inadvertance comme si le texte avait 種 *tchong*, au lieu qu'il donne 重 *tchong*; dans les deux cas, au lieu de «cinq sortes de», il faut lire «quintuples, à cinq couches» (signalé par M. Aurousseau).

P. 558, n. 2, l. 6. — *Au lieu de* traduction, *lire* tradition.

P. 562, n. 2. — Le vrai sens technique de 威儀 *wei-yi* paraît être «attitude, attitude correcte». D'après le *Ta ming san tsang fa chou* (chap. 19, fol. 130 r° de l'édition de Kyōto), il y a quatre *wei-yi*, qui sont : marcher, se tenir debout, être assis, être couché (行住坐臥). Le sens de «règles» est dérivé.

P. 567, n. 2. — *Au lieu de* 威妙 *wei-miao, lire* 微妙 *wei-miao*, et traduire par «subtil, délicat», au lieu de «merveilleux». Même correction à la page 588, n. 1 (signalé par M. Aurousseau).

P. 584, l. 4. — *Au lieu de* oiseaux, *lire* éléphants; cf. *supra*, p. 105.

P. 585, n. 3. — L'expression *sseu-nan*, les «quatre difficultés», semble empruntée au bouddhisme. Dans le bouddhisme, les «quatre difficultés» sont : α. de rencontrer un Buddha; β. qu'il expose la Loi; γ. d'entendre cette Loi; δ. de recevoir cette Loi avec foi (cf. *Ta ming san tsang fa chou*, chap. 16, fol. 116 r°).

INDEX [1].

[1] Les pages auxquelles renvoie cet index sont celles de deux volumes différents du *J.A.*, puisque notre travail y a paru en nov.-déc. 1911 (p. 499-617), janv.-févr. 1913 (p. 99-199), et mars-avril 1913 (p. 261-383). Ces paginations ne chevauchent jamais l'une sur l'autre; le hasard veut seulement que les plus élevées se trouvent en tête.

TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

宿死屍若有覆藏還同破戒
寺宇儀第五
經圖堂一 齋講堂一 礼懺堂一 教授堂一
病僧堂一
右置五堂法眾共居精修善業不得別立
私室廚庫每日齋食儼然待施若無施
者乞丐以充唯使聽人勿畜奴婢及六畜
等非法之具
每寺尊首詮簡三人
第一阿拂胤薩 譯云讚願首專知法事
第二呼嚧喚 譯云教道首專知獎勸
第三遏換健塞波塞
譯云月直專知供施皆須依命不得擅意
出家儀第六
初辯二宗
求出家者須知明暗各宗性情懸隔若不辯
識何以修為
次明三際
一初際 二中際 三後際
初際者未有天地但殊明暗明性智慧暗性
愚癡諸所動靜無不相背
中際者暗既侵明恣情馳逐明來入暗委質
推移大患猒離於形體火宅願求於出離勞
身救性聖教固然即妄為真孰敢聞命事須
辯析求解脫緣
後際者教化事畢真妄歸根明既歸於大明
暗亦歸於積暗二宗各復兩者交歸
次觀四寂法身
四寂法

FRAGMENT PELLIOT.

(Voir J. A., janvier-février 1913, p. 105.)

後

經四百五十餘年我乘自然光明道氣從真

寂境飛入西那玉界蘇隣國中降誕王室示

爲太子捨家入道號末摩尼轉大法輪說經

試律定慧等法乃至三際及二宗門教化天人

令知本際上至明界下及幽塗所有衆生皆

由此度摩尼之後年垂五九金氣將興我法

當盛西方聖象衣彩自然來入中洲是効也

當此之時黄白氣合三教混齊同歸於我仁

祠精舍接棟連甍翻演後聖大明尊法中洲

道士廣說因緣爲世舟航大弘法事動植含

氣普皆救度是名惣攝一切法門

老子化胡經卷第一

HOUA HOU KING.

(Bibl. nat., coll. Pelliot. Don 4502, n° 2007; hauteur des lignes : 0 m. 20.) [Voir *J. A.*, janvier-février 1913, p. 120.]

MÉLANGES ASSYRIOLOGIQUES,

PAR

M. H. POGNON,

CONSUL GÉNÉRAL DE FRANCE.

KOUTALLOU.

On a traduit jusqu'à présent le mot *koutallou* de bien des manières différentes et je crois qu'il signifie « le côté opposé ». Sennachérib nous apprend qu'après avoir achevé, au milieu de la ville de Ninive, un palais qui devait lui servir d'habitation, il détruisit le palais situé du côté opposé (*ekal koutalli*) que ses ancêtres avaient construit pour servir de magasin et d'écurie et qui était tombé en ruines (R., v. I, pl. 42, l. 25, 26 et suiv.).

Je citerai, à l'appui de mon opinion, les passages suivants :

oum 2 cha abi mar-chiprichou ana eli miçrou ana paniya ittalka ana koutalli oultahhissou.

Le 2 du mois d'ab, son envoyé est arrivé auprès de moi sur la frontière; je l'ai éloigné du côté opposé. (HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*, n° 917, revers, l. 10 à 12.)

charri Achour ana koutalli ki issoûni.

Le roi d'Assyrie s'étant éloigné du côté opposé. (HARPER, *op. cit.*, n° 901, l. 6 à 8.)

chatam ana Babilou ittalak adi la ana koutalla inihisi[1] *ṭeme* (par un ט) *cha abiya louchmé.*

L'intendant est allé à Babylone; avant qu'il ne s'éloigne du côté opposé, que je reçoive des instructions de mon père. (*Cuneiform Texts*, part XXII, n° 182 *b*, revers, l. 16, 17 et suiv.[2].)

Un certain Anouchat-ah-iddina écrit au roi d'Assyrie : « Ellil-bani, l'esclave du roi, et tous les archers de Nipour avec lui accomplissent un service de garde pour le roi à l'endroit que le roi a ordonné » et il ajoute :

ou anakou ina koutallichou maçarta cha charri beliya ina ali ou çeri anaççar.

Et moi, du côté opposé à celui où il se trouve, j'accomplis un service de garde dans la ville et la campagne. (Harper, *op. cit.*, n° 797, l. 19, 20.)

(1) *Inihisi* est une faute pour *inihhis*, présent du verbe *nahasou* «s'éloigner».

(2) Je désigne par l'abréviation *Babylonian Expedition* le recueil de textes intitulé *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Series A; par l'abréviation *Cuneiform Texts*, le recueil de textes intitulé *Cuneiform Texts from Babylonian tablets, etc., in the British Museum printed by orders of the trustees*; par la lettre R, le recueil intitulé *A selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria prepared for publication by Major-General Sir Henri Rawlinson*; et enfin par l'abréviation *Vorderasiat.*, le recueil intitulé *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der vorderasiatischen Abteilung.*

Enfin on lit dans un contrat écrit sous Nabonide :

ina mouçouchounou ana eli palgi ouççou ana eli mouçou cha koutal bit Nabou-ahê-iddina..*oul ichallaṭ* (par un ט) *mouçou cha koutal bit Nabou-ahê-iddina cha Nabou-ahê-iddina choû.*

Dans leur sortie, ils sortiront du côté du canal, il n'aura aucun droit sur la sortie qui se trouve du côté opposé à la maison de Nabou-ahê-iddina.............................; la sortie qui se trouve du côté opposé à la maison de Nabou-ahê-iddina appartient à ce dernier. (Strassmaier, *Inschriften von Nabonidus*, n° 53, l. 3 et suiv.)

Le mot *koutallou* signifiait donc à l'origine « le côté opposé »; par suite, il a pris le sens d'« opposition, discussion, conflit, discorde ». Je possède un contrat encore inédit écrit à Borsippa le 11 du mois d'ab de l'an 3 de Cambyse, qui finit par la phrase suivante, oubliée dans l'acte et ajoutée après la date :

dibbichounou gabbi cha koutalla itti[1] *ahamech qatoû.*

Toutes les conventions contraires qu'ils ont faites l'un avec l'autre (*ou peut-être :* tous les conflits qu'ils ont eus) prennent fin.

[1] Les mots *dibbichounou gabbi* sont très effacés, mais leur lecture est presque certaine.

Dans une lettre adressée à un roi d'Assyrie, un certain Bêl-ibni, décrivant l'anarchie qui règne dans le pays d'Elam, s'exprime ainsi :

massounou gabbi ina koutallechounou mouchchourat.

Tout leur pays a été abandonné par suite de leurs discordes. (Harper, *op. cit.*, n° 281, l. 20.)

Enfin, *koutallou* signifie certainement « discussion » ou « conflit » dans la phrase suivante :

epouch nikasichounou koutalla itti ahamech qatou.

Leur compte met fin à leurs contestations réciproques. (*Vorderasiat.*, VI, n° 180, l. 4, 5.)

ANA MANAHTICHOU OUCHEÇI.

Dans un travail intitulé *Das Gesetzbuch Hammurabis und die zeitgenössische Rechtspraxis* [1], M. Moses Schorr a reconnu le véritable sens du mot *manahtoum* [2], mais personne, du moins à ma connaissance, n'a parlé de la singulière locution *ana manahtichou oucheçi.*

Le verbe *oucheçi* (chaphel de *waçoum* « sortir ») ne signifie pas à proprement parler « il a loué »; il signifie plutôt « il a fait sortir des mains du propriétaire », c'est-à-dire « il a pris

[1] Extrait du *Bulletin de l'Académie des sciences de Cracovie* (juin-juillet 1907), p. 101-103.

[2] Ce mot signifie « frais, dépenses nécessaires pour arriver à un résultat » et, par suite, « frais d'entretien d'un immeuble, frais de réparation ». Je ne sais de quel thème vient *manahtoum;* un autre substantif venant du thème נוח, qui paraît s'être prononcé de la même manière, signifiait « lieu de repos »; on le trouve dans un passage de Sennachérib (R., v. I, pl. 39, l. 79).

légalement possession d'un immeuble, il se l'est fait remettre en vertu d'un contrat». Il est toujours suivi de la préposition *ana,* qui indique la raison pour laquelle on a pris possession de l'immeuble; la locution *ana irrichoutim oucheçi* signifie donc «il s'est fait remettre une terre pour la cultiver»; *ana kiçri*[1] *oucheçi* veut dire «il s'est fait remettre contre un loyer», c'est-à-dire «il a loué moyennant une somme d'argent»; *ana beltim oucheçi* signifie «il a loué moyennant une redevance en nature». Je crois que la locution *ana manahtichou oucheçi* voulait dire «il s'est chargé par contrat de réparer un immeuble à ses frais». On lit dans un contrat de Warka :

bit Sin-imgouranni itti Sin-imgouranni Çilli-Ichtarit ana manahatim oucheçi ana manahatichou chanatim 8 ouchchab.

La maison de Sin-imgouranni, Silli-Ichtarit l'a prise par contrat à Sin-imgouranni pour y faire à ses frais les réparations nécessaires; à cause des frais qu'il aura à faire, il y habitera pendant 8 ans. (Strassmaier, *Die altbabylonischen Verträge aus Warka,* n° 68, l. 2, 3 et suiv.)

Il semble même que parfois on consentait à construire une maison sur un terrain dont on n'était pas propriétaire, à la condition de l'habiter pendant un certain nombre d'années, après

[1] C'est intentionnellement que j'écris *kiçri* (gén. plur.) et non pas *kiçrim* (gén. sing.); le mot *kiçroum* «propriété, possession» signifiait au pluriel «prix en argent d'une chose louée, montant d'un loyer». L'idéogramme ou plutôt le pseudo-idéogramme de ce mot était [cuneiform] (babylonien [cuneiform]).

lesquelles la maison appartenait au propriétaire du terrain. On lit dans un autre contrat de Warka :

bit marî Wirhoum Çilli-Ichtarit mar...........ipouch ana manahatichou chanatim 10 ouchchab eli bitim ou manahatim mimma oul ichou.

Silli-Ichtarit, fils de................a construit la maison des fils de Wirhoum à ses frais. Il l'habitera pendant dix ans; il ne pourra pas prétendre à la propriété de la maison ni au remboursement de ses dépenses. (Strassmaier, *op. cit.*, n° 103, l. 4, 5 et suiv.)

ILKOUM.

Le mot *ilkoum* se trouve plusieurs fois dans le code de Hammourapi; il paraît avoir eu des sens multiples assez difficiles à déterminer et on admet généralement, je crois, que ce mot désignait une sorte de petit fief inaliénable que le roi accordait à certaines catégories de fonctionnaires ou d'officiers.

Le mot *ilkoum* vient, selon moi, du thème הלך et signifiait au propre «marche, action d'aller, genre de vie, manière de se conduire» et par suite «profession, fonctions». Il désignait en outre l'ensemble des personnes exerçant un même métier, une même profession et aussi les charges de tout genre (service militaire, corvées, impôts, etc.) auxquelles une personne était assujettie en raison de sa profession. Appliqué à un immeuble, il désignait les impôts. les corvées, les charges de tout genre que la possession de cet immeuble imposait au propriétaire; enfin *ilkoum* signifiait très souvent «impôt» en général et avait encore ce sens à l'époque des Achéménides.

J'analyserai d'abord les passages du code où se trouve le mot *ilkoum*.

Lorsqu'un soldat ([1]) ou un pêcheur ([2]) a été fait prisonnier, qu'on a donné son champ et son jardin à une autre personne et que celle-ci a exercé sa profession (*ilikchou ittalak*), si ce soldat ou ce pêcheur revient dans sa patrie, on lui rendra son

[1] Cet idéogramme, dont la lecture m'est inconnue, désignait une catégorie particulière de soldats. Ces soldats recevaient du roi un terrain qu'ils cultivaient à leur profit, mais dont ils n'étaient pas propriétaires; ils étaient mobilisables en tout temps et ne pouvaient pas, sous peine de mort, se faire remplacer lorsqu'ils avaient reçu un ordre de départ; il semble au contraire que, lorsqu'ils n'avaient pas été convoqués, ils pouvaient cesser d'appartenir à l'armée en abandonnant le terrain domanial qui leur avait été concédé. Leurs fils pouvaient embrasser leur profession et il y avait aussi parmi eux des engagés volontaires. Dans un acte d'affranchissement daté du règne d'Ammiditana, il est dit qu'un esclave que son maître avait vendu dans le pays d'Achnounnak et qui, après cinq années de séjour dans ce pays, s'était enfui à Babylone, y fut affranchi par deux personnages nommés Sin-Mouchallim et Mardouk-lamazachou. Ceux-ci, en l'affranchissant, lui conseillèrent de s'engager dans les et il répondit : *ina......oul allak ilka cha bit abiya allak* «je ne m'engagerai pas parmi les soldats, j'exercerai la profession de la famille de mon père» (*Cuneiform Texts*, part VI, pl. 29, l. 17 à 19).

[2] L'idéogramme se lisait *baïroum* «pêcheur» et il est singulier que les pêcheurs aient eu, sous Hammourapi, les mêmes privilèges et les mêmes obligations que les soldats. La Babylonie était sillonnée de canaux et avait de nombreux marais; il devait être, par suite, très difficile à une armée de s'y mouvoir si elle n'était pas accompagnée d'un corps nombreux de pontonniers. Je serais très porté à croire que tous ceux qui exerçaient la profession de pêcheurs devaient appartenir à l'armée, étaient mobilisables en tout temps et formaient, en cas de mobilisation, un véritable corps de pontonniers et de mariniers militaires chargés du transport des troupes et des approvisionnements sur les fleuves et les canaux. En instituant en France l'inscription maritime, Colbert a peut-être copié, sans s'en douter, une ancienne loi babylonienne.

champ et son jardin et c'est lui qui exercera sa profession[1] ([cuneiform] *chouma ilikchou illak*) [col. X, l. 13, 14 et suiv.].

Si le fils du soldat ou du pêcheur qui a été fait prisonnier peut exercer sa profession ([cuneiform] *ilkam alakam ili*), son champ et son jardin lui seront donnés et il exercera la profession de son père ([cuneiform] *ilik abichou illak*) [col. X, l. 30, 31 et suiv.].

Si, au contraire, son fils est en bas âge et ne peut pas exercer la profession de son père ([cuneiform] *ilik abichou alakam la ili*), « on donnera à sa mère le tiers du champ et du jardin et sa mère l'élèvera[2] » [col. X, l. 41, 42 et suiv.].

Si un soldat ou un pêcheur a abandonné le champ, le jardin, la maison dont il jouissait en raison de sa profession[3], si un autre les a pris et a exercé sa profession pendant trois ans ([cuneiform]) et si ensuite ce soldat ou ce pêcheur revient et demande son champ, son jardin, sa maison, ils ne lui seront pas rendus; celui qui aura été pris à sa place et aura exercé ses fonctions, celui-là continuera à les exercer ([cuneiform]

(1) C'est-à-dire il redeviendra soldat ou pêcheur et son remplaçant cessera de l'être.

(2) Ce tiers n'était certainement pas donné à la mère en toute propriété et était plus tard rendu à l'enfant avec les deux autres tiers repris temporairement par le roi si, devenu homme, il embrassait la profession de soldat ou de pêcheur comme son père.

(3) Le texte porte : [cuneiform] *iqilchou kirchou ou bizou ina pani ilkim iddi*. Les mots *ina pani* signifient parfois « à la disposition de » et je traduis cette phrase ainsi : « Il a jeté son champ, son jardin, sa maison qui étaient à la disposition de sa profession », c'est-à-dire « il a abandonné son champ, son jardin, sa maison dont il jouissait en vertu de sa profession ».

[cuneiform] *cha içcabtouma ilikchou ittalakou chouma illak*) [col. X, l. 51, 52 et suiv.].

Si, au contraire, ce soldat ou ce pêcheur ne s'est absenté que pendant une année, on lui rendra son champ, son jardin et sa maison et c'est lui qui exercera sa profession ([cuneiform] *chouma ilikchou illak*) [col. XI, l. 5, 6 et suiv.].

Un soldat, un pêcheur ou un métayer du domaine[1] ([cuneiform] *nachi biltim*) ne peut pas donner par un acte à sa femme ou à sa fille le champ, le jardin, la maison dont il jouit en vertu de sa profession ([cuneiform] *iqlim kirim ou bîtim cha ilkichou*[2]), tandis qu'il peut donner à sa femme et à sa fille le champ, le jardin, la maison qu'il a achetés et dont il est propriétaire (col. XII, l. 22, 23 et suiv.).

[cuneiform]

(1) Je ne crois pas que les mots *nachi biltim* signifient «collecteur d'impôts». La locution *iqlam ana biltim oucheçi* signifie «il a loué un champ contre une redevance en nature» et je suppose qu'on appelait *nachi biltim* «le porteur de redevance en nature» celui qui avait loué des terres domaniales moyennant une redevance en nature. Le passage du code où il est dit que la femme du soldat ou du pêcheur disparu pendant une expédition, qui était mère d'un fils en bas âge, recevait un tiers du champ de son mari, à charge d'élever son fils, prouve que les terres domaniales abandonnées aux soldats et aux pêcheurs devaient très fréquemment revenir au roi par suite de la mort de ceux qui en jouissaient ou parce qu'ils cessaient d'exercer leur profession et il est très probable que ces terres étaient louées immédiatement. Je crois, du reste, qu'à l'époque de la dynastie de Soumou-abi le mot qui signifiait «collecteur d'impôt» était *mouchaddinoum* (*Cuneiform Texts*, part II, pl. 38, n° 1, l. 4; part IV, pl. 15, n° 2, l. 11). Ce mot est le participe du verbe *chouddounoum* (aor. *ouchaddin*), chaphel de *nadanou* «donner», qui, à cette époque, signifiait «faire payer une taxe, faire faire un versement» (KING, *The Letters and Inscriptions of Hammourabi*, n° 22, l. 6 et 9).

(2) Litt. : «le champ, le jardin et la maison de sa profession».

. . . . *tamgaroum ou ilkoum ahoum iqilchou kirchou ou bizou ana kaspim inaddin chayamanoum ilik iqlim kirim ou bitim cha ichammou illak.*

Une femme mariée, un marchand et une personne ayant une autre profession (*litt. :* et une autre profession) pourra vendre (*litt. :* vendra) son champ, sa maison, son jardin. L'acheteur payera l'impôt du champ, du jardin, de la maison qu'il aura achetés. (Col. XII, l. 39, 40, etc.)

La femme du dieu Mardouk ([1]) de Babylone, à qui son père n'aura ni donné de dot, ni rien légué par testament, prendra, après la mort de ce dernier, lorsque ses enfants partageront ses biens, un tiers de sa part et elle ne payera pas d'impôts (*ilkam oul illak*) [col. XXXI, l. 78, 79 et suiv.].

[1] On admet généralement que les femmes appelées «épouses du dieu Mardouk», «épouses du dieu Chamache», n'étaient pas des prostituées sacrées, comme on l'avait cru tout d'abord; c'étaient de véritables vestales consacrées à Mardouk ou à Chamache; les épouses de Chamache habitaient, du reste, un quartier appelé *Gagoum*, et il semble bien que les hommes n'avaient pas le droit d'y pénétrer. Il est probable qu'arrivées à un certain âge les épouses de Mardouk et de Chamache, comme les vestales romaines, cessaient leurs fonctions et avaient le droit de se marier, mais elles conservaient leur titre d'épouses de Mardouk ou de Chamache (voir Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, n° 157, l. 58 et 61, 62; *Vorderasiat.*, Heft VIII, n° 33, l. 6-9). — Enfin je serais porté à croire que les épouses de Mardouk, de Chamache et des autres dieux (d'autres dieux ont pu avoir des vestales) portaient toutes le titre honorifique de *entoum* (féminin de *enoum* «grand personnage»), car le mot *entoum* s'écrivait idéographiquement et le signe est l'idéogramme de *beltoum* «dame». Or le code de Hammourapi ordonne que tout homme qui aura calomnieusement incriminé l'honneur d'une *entoum* ou d'une femme mariée ait la tête rasée (21e col., l. 25, 26 et suiv.), et, si les femmes de Mardouk et de Chamache étaient, comme je le suppose, comprises dans la catégorie des *enitoum*, elles n'étaient certainement pas des prostituées sacrées.

Tous les passages cités jusqu'à présent sont tirés du code de Hammourapi; voici des phrases empruntées à d'autres textes :

ana minim.............cha ina kanikiya kankou ana..........ou ilkim ahim toumalli.

Pourquoi as-tu gratifié de diplômes (?)[1] scellés de mon sceau des soldats et des personnes ayant une autre profession? (L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammourabi*, n° 26, l. 13, 14 et suiv.)

ina ilki doupchiki mala bachoû ouzakichounouti.

Je les ai affranchis de toute espèce d'impôt et de corvée. (*Cuneiform Texts*, part IX, pl. 5, l. 38, 39.)

zakout achkounou ana ilki la ouchterib.

Qu'il ne transforme pas en impôts la franchise que j'ai accordée. (*Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M. de Morgan.* T. II. *Textes élamites-sémitiques*, 1re série, par V. Scheil, pl. 22, col. 4, l. 57, 58.)

Il est stipulé dans un acte daté du règne de Sin-mouballit, acte par lequel un homme et une femme donnent une maison à leur fils, que, tant que sa mère vivra, ce dernier lui remettra

(1) J'ignore la lecture et le sens de l'idéogramme, et je suppose qu'on appelait ainsi une sorte de diplôme, mais il m'est impossible de le prouver.

IMPRIMERIE NATIONALE.

chaque année une certaine quantité de blé et d'huile et une somme d'argent déterminée; le texte ajoute :

ou ilik bitim illak.

Et il payera l'impôt de la maison. (*Vorderasiat.*, Heft VIII, n° 33, l. 17, 18.)

On lit dans un acte de partage écrit sous Ammi-zadouga :

zizou gamrou libbachounou tab watarti bit abim cha iliam cha birichounouma ilik bit abim mitharich illakou.

Ils ont partagé, terminé, leur cœur est content, tout ce qu'on trouvera ultérieurement dans la maison paternelle (*litt. :* le reste de la maison du père qui sera trouvé) sera indivis et ils payeront ensemble les impôts de la maison paternelle. (*Cuneiform Texts*, part VIII, pl. 3, n° 1, l. 15, 16 et suiv.)

On trouve dans un acte daté de la dernière année d'Abêchou :

. . . .

1 1/2 chiqloum kaspoum kankoum libbou kasap ilkim cha chanat Abêchouh . . . .

1 sicle 1/2 argent contrôlé pris dans l'argent de l'impôt de l'année où Abéchou, *etc.* (*The Babylonian Expedition*, vol. VI, part I, n° 71.)

Je citerai enfin les phrases suivantes, empruntées à des textes de très basse époque :

souloupph chîm kaspim cha ana ilki charri ana mouhhichounou innadna.

Les dattes sont le prix (*c'est-à-dire :* l'équivalence) de l'argent qui a été payé pour l'impôt du roi dû par eux. (*The Babylonian Expedition,* vol. X, n° 57, l. 9, 10.)

10 chiqlê kaspim nidintum arkitum ilki gamroutou cha chatti 3 Dariyâwouch charri.

10 sicles d'argent, dernier versement, impôts totaux de l'an 3 du roi Darius.

C'est par cette phrase que débute une quittance écrite à Nipour, le 1er adar de l'an 3 de Darius II, au bas de laquelle se trouve une petite inscription araméenne, malheureusement très difficile à déchiffrer. Je serais porté à la lire ainsi :

שטר בורא זי כספא הלכא
זי פריע .... שנת ווו דריהוש

Quittance de l'argent [1], de l'impôt qui a été payé... année 3 de Darius (*The Babylonian Expedition,* vol. X, pl. 44, n° 78.)

(1) Littéralement : «écrit de la quittance de l'argent». Le mot בורא (en syriaque ܒܘܪܐ et ܐܒܘܪܐ) signifie «quittance, pièce écrite servant de preuve». Le scribe a probablement omis le mot זי avant הלכא.

Le mot *ilkou* existait donc, sous la forme הלך, dans le dialecte araméen parlé sous Darius II par les tribus araméennes de l'Iraq et dans d'autres dialectes araméens anciens, car on le trouve trois fois dans *Esdras*, par exemple au verset 24 du chapitre VII, dans la phrase :

מִנְדָּה בְלוֹ וַהֲלָךְ לָא שַׁלִּיט לְמִרְמֵא עֲלֵיהֹם

Il est interdit de leur imposer un tribut, une contribution, un impôt.

D'après un passage du Talmud, בְּלוֹ, que je traduis par « contribution », aurait signifié « capitation », mais je crois que ce mot était à peu près synonyme de הֲלָךְ. Un contrat babylonien écrit à Nipour le 22 marhechwân de l'an 7 de Darius II porte, en effet, une légende araméenne que je lis ainsi :

פות בילא שנת /// /// / . . .

Le premier mot, פות, me paraît être l'état construit d'un ancien mot פותא, qui devait vouloir dire « équivalence », et dont vient le syriaque ܠܦܘܬ « selon, en proportion de »; quant à בילא, je le considère comme l'état emphatique d'un substantif mal orthographié ou corrompu בילא dérivé du thème יבל, qui aurait eu le même sens dans le dialecte des tribus araméennes de l'Iraq que בְּלוֹ en Palestine, et je traduis cette légende ainsi : « équivalence (*ou* valeur) de l'impôt de l'an 7 (?) ». Le texte assyrien est trop mutilé pour qu'il soit possible de le traduire en entier; il semble que deux frères, fils d'un certain Belchounou, s'engageaient à livrer à un autre personnage nommé Rimout-Anouchat, à une époque déterminée, une certaine quantité de dattes récoltées dans leurs propriétés, en échange d'une somme d'argent qu'il leur avait prêtée pour leur

permettre de payer les impôts. On lit, en effet, à la ligne 13, entre deux lacunes :

[cuneiform] ....

koum kaspi cha ana ilki cha charri ina mouhhichounou.....

Au lieu de l'argent que pour les impôts dus par eux au roi........ (*The Babylonian Expedition,* vol. X, n° 125.)

Le mot assyrien *ilki* paraît donc être traduit par בילא dans la légende araméenne.

[cuneiform], [cuneiform] (SATOUM).

M. Clay a publié et traduit le texte d'un contrat écrit à Nipour le 18 ayar de l'an 5 de Darius II, par lequel un certain Hidouri ([cuneiform]), fils de Habsir ([cuneiform]), louait à un personnage nommé Ribat ([cuneiform]), fils de Bel-érib ([cuneiform]), les terres de la famille ou de la tribu des Charpentiers [1], situées dans différentes localités (*The Babylonian Expedition,* vol. X, pl. 54, n° 99; introduction, p. 27).

Au bas de cet acte se trouve une annotation en araméen, dont voici le texte transcrit en caractères hébreux carrés :

שטר ארקת נגריא זי יהב
הידורי בר חבצר לריבת בר
בלאריב בסאה

Acte relatif aux terres des Charpentiers que Hidouri, fils de Habsir, a données à Ribat, fils de Bel-érib, en location.

[1] Le texte porte : [cuneiform]. Bien que le mot *hadri* se trouve souvent dans les contrats écrits sous les Achéménides, il m'est impossible de désigner son sens exact.

Le mot סאה (état simple), qui signifie certainement «location» dans ce petit texte[1], existe en targoumique (סאה, état emphatique סאתא) et en syriaque (ܣܐܬܐ), mais, dans ces deux langues, ce mot est le nom d'une mesure de capacité et on ne le trouve jamais avec le sens de «location». On aurait le droit de supposer qu'il avait primitivement ce sens, mais il est fort possible aussi que סאה ait été en araméen ancien, comme en targoumique et en syriaque, le nom d'une mesure de capacité et que les Araméens de l'Iraq lui aient attribué également le sens de «location» parce qu'un mot assyrien qui venait de la même racine et se prononçait à peu près de la même manière signifiait à la fois «mesure» et «location».

Or il y avait un mot assyrien qui avait ces deux sens; nous ne connaissons pas sa prononciation, mais nous savons qu'il s'écrivait idéographiquement [cuneiform] et cet idéogramme se trouve justement dans le contrat publié par M. Clay, où on lit aux lignes 4, 5 et 7 :

[cuneiform]

[cuneiform] etc. [cuneiform]

zirê chouatou ana [cuneiform] *adi 3 chanâte ana*, etc., *iddin.*

Ces terres en location pour 3 ans pour la somme de..., *etc.*, il a données.

Comme on le voit, les mots araméens יהב בסאה paraissent bien traduire les mots assyriens *ana* [cuneiform] *iddin* et je suis convaincu que l'idéogramme [cuneiform] se lisait *sâtoum* ou *châtoum*, mot qui venait du même thème que ܣܐܬܐ, סאתא.

(1) Ce mot se trouve à l'état construit avec le sens de «location» dans deux autres annotations en araméen tracées sur des contrats assyriens; elles commencent toutes les deux par שטר סאת ארקא זי «acte de location de la terre de» (*The Babylonian Expedition*, vol. IX, pl. 43, n° 71; pl. 70, n° 66 *a*).

On me dira que ce n'est là qu'une hypothèse. C'est vrai, mais je ferai remarquer que le mot *ichatoum* «feu» s'écrivait idéographiquement 𒀭 𒄑 𒁇; or les syllabaires nous apprennent que le signe 𒀭 pouvait se lire *ach* et *echchou* et, si on admet avec moi que 𒄑 𒁇 se lisait *chatoum* ou *satoum*, on comprendra parfaitement pourquoi le pseudo-idéogramme 𒀭 𒄑 𒁇 se lisait *ichatoum*.

Du reste, 𒄑 𒁇 (*chatoum* ou *satoum*) est composé de 𒄑, déterminatif des idéogrammes qui désignent des objets en bois, et de 𒁇, et il est certain que ce caractère, bien que les syllabaires ne nous l'apprennent pas, pouvait se lire *chat*. M. Clay a reconnu par la transcription en araméen de certains noms propres assyriens que le nom de dieu 𒀭 𒁇, qu'on lisait jadis *Ninip*, était écrit par les Araméens אנושת, mais il n'a pas pu indiquer la vocalisation de ce mot (*The Babylonian Expedition*, vol. X, préface, p. XVIII). Comme les syllabaires nous apprennent que la lettre 𒀭 pouvait se lire *anou*, il est évident que la lettre 𒁇 pouvait se lire *chat* et que le dieu dont le nom était écrit idéographiquement 𒀭 𒁇 ou 𒀭 𒊩𒌆 𒅁 s'appelait *Anouchat*.

Le caractère 𒁇 se lisait donc *chat* dans le nom *Anouchat* et dans le pseudo-idéogramme 𒀭 𒄑 𒁇 (*ichatoum*), mais il a pu se lire également *sat*, *zat* et *çat* (par un צ)[1] et je ne sais pas si l'idéogramme 𒄑 𒁇 doit être lu *châtoum* ou *sâtoum*; la lecture *sâtoum* me paraît plus probable.

Le mot que je lis *satoum* était le nom d'une mesure de capacité dont je parlerai plus loin et, dans certaines expressions,

[1] Le signe 𒁇 était l'idéogramme du mot 𒈪 𒅖 𒇻 (*Cuneiform Texts*, part XI, pl. 40, tablette K 4383, revers, l. 8). En réalité trois caractères primitivement distincts avaient été confondus à une époque postérieure et étaient tous les trois écrits 𒁇. La forme archaïque des deux premiers était 𒁇 et [cuneiform]; j'indiquerai plus loin la forme archaïque du troisième qui se lisait *sat*, *chat* et était l'idéogramme des mots *michloum* «moitié» et *satoum*.

on peut le traduire par « mesure » en général. On trouve par exemple :

[cuneiform]

7 *qabi*[1] *chamnim sat Chamach ina libbi Sippar imaddad.*

Il mesurera 7 *kabs* d'huile, en mesures de Chamache[2], dans la ville de Sippara. (*Cuneiform Texts,* part IV, pl. 18, n° 3, l. 10 à 12.)

Une lettre écrite sous un roi de Perse parle de dattes mesurées [cuneiform] *ina sati gallatum*[3] « avec la grande mesure » (*Cuneiform Texts,* part XXII, n° 192, l. 9).

Il est souvent question, dans les textes écrits sous les rois cassites, de denrées mesurées en *kors* appelés [cuneiform] (*kor satoum* de 10 *kabs*) et [cuneiform] (*kor satoum* de 6 *kabs*); le premier était l'ancien *kor* de 300 *kabs* et le second le nouveau *kor* de 180 *kabs* (on sait que, sous Hammourapi, le *kor* contenait 300 *kabs,* tandis qu'il n'en contenait que 180 à la basse époque).

Dans une pièce de comptabilité écrite en l'an 9 de Chagarakti-Pouriache (*The Babylonian Expedition,* vol. XIV, pl. 52, n° 136), on trouve, au haut de la seconde colonne, le titre suivant : [cuneiform] *chamachammou sat 10 kabê* « sésame mesuré en *satoum* de 10 *kabs* » et, à la fin de la même colonne, l'addition suivante :

[cuneiform]

[cuneiform]

TOTAL : [cuneiform]

(1) Je suppose que le signe [cuneiform], idéogramme d'un nom de mesure, se lisait *qaboum* (hébreu קַב, syriaque ܩܒܐ), mais il m'est impossible de le prouver.

(2) On appelait *satoum du dieu Chamache* une mesure plus grande ou plus petite que le *satoum* dont on se servait habituellement.

(3) La forme féminine *gallatoum* prouve que *satoum* était féminin.

Si nous admettons qu'il est question de *kors* de 180 *kabs*, nous devrons traduire ces chiffres ainsi :

360 *kabs* (2 *kors*), plus 24 *kabs* ([cuneiform]), plus 8 *kabs*, soit 392 *kabs;*
9,000 *kabs* (50 *kors*), plus 144 *kabs* ([cuneiform]), plus 30 *kabs* ([cuneiform]), plus 7 *kabs, soit* 9,181 *kabs.*
Total : 9,540 *kabs* (53 *kors*), plus 24 *kabs* ([cuneiform]), plus 5 *kabs*, soit 9,569 *kabs.*

Le total de 392 et de 9,181 étant 9,573, il faudra supposer que le scribe a fait une addition fausse.

Si, au contraire, nous admettons qu'il est question de *kors* de 300 *kabs*, nous devrons traduire ces mêmes chiffres de la manière suivante :

600 *kabs* (2 *kors*), plus 40 *kabs* ([cuneiform]), plus 8 *kabs*, soit 648 *kabs;*
15,000 *kabs* (50 *kors*), plus 240 *kabs* ([cuneiform]), plus 50 *kabs* ([cuneiform]), plus 7 *kabs*, soit 15,297 *kabs.*
Total : 15,900 *kabs* (53 *kors*), plus 40 *kabs* ([cuneiform]), plus 5 *kabs*, soit 15,945 *kabs.*

Comme on le voit, le total sera juste, et il est évident qu'on appelait, sous les rois cassites, « *kor satoum* de 10 *kabs* » l'ancien *kor* de 300 *kabs* et « *kor satoum* de 6 *kabs* » le nouveau *kor* de 180 *kabs.*

Enfin, on sait que la trentième partie du *kor* était toujours indiquée par le caractère [cuneiform], de sorte que nous traduisons [cuneiform] par *10 kabs*, quand il est question de *kors* de 300 *kabs* et par *6 kabs*, quand il est question de *kors* de 180 *kabs.* Il me paraît, par suite, évident que [cuneiform] se lisait *satoum*, de même que [cuneiform] [cuneiform], et que *satoum* était le nom assyrien d'une mesure qui était la trentième partie du *kor*. Les mots [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] signifient donc « *kor* dont le *satoum*, c'est-à-dire la tren-

tième partie, est 10 *kabs*» ou, en d'autres termes, «*kor* de 300 *kabs*»[1].

On n'employait, dans les comptes, le caractère que pour indiquer *un satoum;* pour indiquer 2, 3, 4, 5 *satoum*[2], on employait les caractères , , , . Dans les inscriptions les plus archaïques, ces caractères ont la forme suivante :

1 *satoum;*
2 *satoum;*
3 *satoum;*
4 *satoum;*
5 *satoum.*

Ces cinq lettres me paraissent être la déformation d'une image hiéroglyphique représentant un vase à large ouverture

(1) Le *kor* contenait cinq mesures dont le nom s'écrivait idéographiquement (*epitoum?*) et chacune de ces mesures contenait elle-même six *satoum*, mais le nombre de *kabs* contenus dans le *satoum* paraît avoir beaucoup varié aux différentes époques et n'était pas le même partout. A l'époque de la première dynastie de Babylone, le *satoum* contenait 10 *kabs;* il en contenait 6 seulement à la basse époque; enfin, dans les textes écrits sous les rois cassites, on trouve la mention du *satoum* de , du grand *satoum* ( ), du *satoum* de 4 *kabs*, de 5 *kabs*, de 6 *kabs*, de 10 *kabs*. On peut voir dans un texte relatif à des distributions d'huile faites en l'an 8 d'un roi cassite deux additions dont les totaux ne sont justes que si on compte 5 *kabs* par *satoum;* or la première ligne commence par les mots (*chamnou sat 5 qabe*) «huile mesurée en *satoum* de 5 *kabs*» (*The Babylonian Expedition*, vol. XV, pl. 6, n° 21, l. 3 à 10 et 36 à 42). J'ignore ce que valaient les mesures appelées *satoum* de et grand *satoum* ( ). Cette dernière mesure aurait contenu 11 *kabs* d'après un compte écrit sous Nazi-Maroutache, 10 *kabs* d'après un autre compte, 12 *kabs* enfin d'après un troisième compte dans lequel le scribe paraît avoir oublié un demi-*kab* en additionnant les chiffres (*The Babylonian Expedition*, vol. XIV, n° 60; vol. XV, n°s 150 et 170). Il y aurait lieu d'examiner si le texte de ces trois documents a été bien publié.

(2) En targoumique, le pluriel de סאה est סאין, סאוין et il est probable que le pluriel du mot assyrien *satoum* était *saou* au nominatif, *saî* au génitif et à l'accusatif; il semble, du reste, que le caractère *sat*, *chat* se lisait également *sâ* (R., v. II, p. 27, l. 3).

servant de mesure, image qu'on barrait de traits horizontaux indiquant le nombre de *satoum*. Cette même image sans barre servait à écrire le nom d'une autre mesure qui contenait six *satoum*; pour indiquer deux, trois ou quatre de ces mesures, on écrivait [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform], signes qui devinrent plus tard 𒁹, 𒈫 et 𒐈. L'image hiéroglyphique sans barre devint elle-même 𒁹 et, comme cette lettre servait également à écrire le chiffre 1, on y ajoutait le caractère [cuneiform], lorsqu'il était nécessaire d'indiquer qu'on ne voulait pas écrire le chiffre 1, mais le nom de la mesure contenant six *satoum*. Je serais, par suite, très porté à croire que, dans le groupe 𒁹 [cuneiform], le caractère 𒁹 est un idéogramme et [cuneiform] un complément phonétique et que la mesure de six *satoum* (cinquième partie du *kor*) était appelée par les Assyriens *épitoum* (d'après les rabbins, la mesure appelée par les Hébreux אֵיפָה contenait trois סְאָה et chaque סְאָה six קַב).

L'image hiéroglyphique barrée de deux traits qui indiquait 2 *satoum* et devint plus tard [cuneiform] se lisait *satân* (nominatif duel), *satên* (génitif et accusatif). Par suite, la lettre [cuneiform] fut employée, soit seule, soit précédée de [cuneiform], caractère qu'on ajoutait devant les noms d'objets en peau, comme idéogramme d'un autre mot qui ressemblait un peu phonétiquement à *satân*, mais avait un tout autre sens, du mot *achatân* (nominatif duel), *achatên* (génitif et accusatif) «les deux rênes, les deux brides». Plus tard, lorsque le duel cessa d'être usité, les formes *achatân*, *achatên* ne furent plus employées, mais l'idéogramme fut conservé; il prit même la marque du pluriel et, à la basse époque, les mots *moukil achâte* «le cocher, celui qui tient les rênes» (on a dû dire à une époque plus ancienne *moukil achatên* «celui qui tient les deux rênes») étaient souvent écrits :

[cuneiform]

[cuneiform]

[cuneiform] (R., v. V, pl. 6, l. 87).

Si quelqu'un de ceux qui croient au sumérien a noté dans son dictionnaire un mot composé LULUSUPA signifiant «cocher» (je néglige les accents dont il a dû orner les voyelles), il ferait bien de l'effacer. L'idéogramme n'a pu être inventé que par un scribe assyrien, car il désignait les deux objets en cuir dont le nom ressemblait un peu à *satân* «les deux mesures», c'est-à-dire *achatân* «les deux rênes», de même que l'idéogramme désignait la femme () dont le nom ressemblait un peu à *matoum* «le pays» (), c'est-à-dire *amtoum* «la servante».

Le mot *satoum* signifiait également «taxe, redevance» et le Musée de Berlin possède une quittance par laquelle les préposés de la grande porte de Dilbat déclarent avoir reçu une certaine quantité de blé prélevée sur les productions du champ d'Iddatoum, fils de Cheliboum, pour la redevance de la grande porte, contribution à lui imposée : *libbou bilti iqlim cha Iddatoum mar Cheliboum ana sât aboullim nemettichou* (*Vorderasiat.*, Heft VII, n° 54).

Enfin, ainsi que je l'ai déjà dit, à la basse époque, *satoum* signifiait encore «prix de location, prix de fermage» et même «location, fermage»; exemple :

1/2 manê[1] *kaspou qalou sat iqli cha arah tachriti cha chatti 40.*

1/2 mine d'argent pur (?), prix de fermage du champ, pour le mois de tichri de l'an 40. (*The Babylonian Expedition*, vol. IX, pl. 46, n° 76, l. 1.)

(1) C'est intentionnellement que je lis *manê* et non pas *mana;* est un pseudo-idéogramme qui se lisait, du moins à la basse époque,

On lit dans un contrat écrit à Nipour sous Artaxerxès Ier :

zirê chouatou ana sati adi 3 chanâte ana chatti 5 korê........20 korê souluppê ana Ellil-chouw-iddin abli cha Mourachou iddin.............. ....ichtou arah tachriti chatti 40 Artahchassou charri sat adi 3 chanâte ina pani Ellil-chouw-iddin abli cha Mourachou.

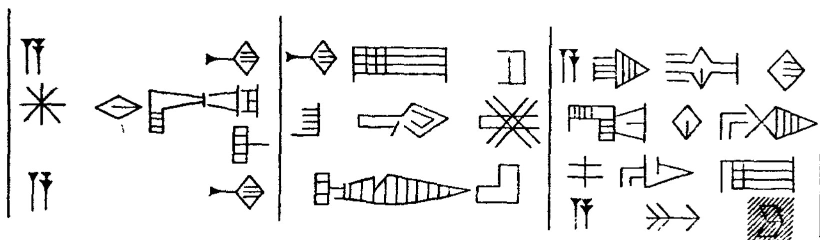
Il a donné ces terres en location pour trois ans pour 5 *kors* d'orge et 20 *kors* de dattes par an à Ellil-chouw-iddin fils de Mourachou....... ....A partir du mois de tichri de l'an 40 du roi Artaxerxès. la location pour trois ans commencera pour Ellil-chouw-iddin, fils de Mourachou (*litt.* : la location jusqu'à trois ans sera à la disposition d'Ellil-chouw-iddin, fils de Mourachou). (*The Babylonian Expedition*, vol. IX, pl. 43, 44, n° 72, l. 3 à 5 et 7 à 9.)

J'ajouterai, pour terminer, que le mot מאת, מאתא était le nom d'une mesure en araméen ancien, comme en syriaque et en targoumique, et que c'est seulement dans le dialecte des tribus araméennes de l'Iraq qu'il a dû prendre le sens de «loyer, fermage» et celui de «location».

(*mané*) au singulier, et (*manoû*) au pluriel; la forme targoumique de ce mot est מָנֵי, au pluriel מָנַיָא (Evett, *Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach, Neriglissar and Laborosoarchod*, p. 46, n° 27, l. 4; *Vorderasiat.*, Heft VI, n° 132, l. 4).

INSCRIPTION MENTIONNANT LE DERNIER ROI DE LA DYNASTIE DE SARGON L'ANCIEN.

Lorsque j'étais consul à Bagdad, un marchand d'antiquités m'apporta un jour une petite inscription écrite en caractères très archaïques; comme il en demandait un prix fort élevé, je ne l'achetai pas, mais la copiai immédiatement, non pas en transcrivant les mots en caractères européens, comme on le fait malheureusement trop souvent, mais en donnant à chaque caractère la forme qu'il avait dans l'original. Voici le texte de cette inscription, qui était gravée sur une sorte de disque en pierre de petite dimension, percé d'un trou au milieu :



(l. 1) [illegible] (l. 2) [illegible] (l. 3) [illegible] (l. 4) [illegible] (l. 5) [illegible] (l. 6) [illegible] (l. 7) [illegible] (l. 8) [illegible] (?) [illegible] (l. 9) [illegible] (l. 10) [illegible]

Je serais porté à lire ce texte ainsi :

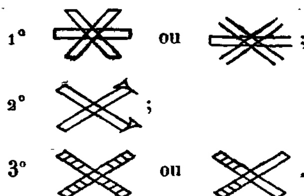
(l. 1) *Ana* (l. 2) *Nergal* (l. 3) *ana* (l. 4) *nabîṭ* (par un ט) *qaran* (?) (l. 5) *Gimil-Dourkip* (?) (l. 6) *charri* (l. 7) *Akkadi* (l. 8) *Labatechoum* (?) (l. 9) *chabar bitim* (?) (l. 10) *ichrouq*.

A Nergal, pour l'éclat de la puissance (?) de Gimil-Dourkip (?), roi d'Akkadou, Labatechoum, fonctionnaire du palais (?) a dédié.

Les trois premières lignes sont faciles à lire et à traduire, mais il n'en est pas de même de la quatrième. Je suppose que *nabiṭ* (par un ט) est l'état construit d'un substantif signifiant au propre «éclat, illumination» et que est l'idéogramme de *qarnoum* «corne» et doit être lu *qaran*, à l'état construit; קֶרֶן signifie parfois «puissance» en hébreu, par exemple dans la phrase de Samuel וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ «et il élèvera la corne (c'est-à-dire «il augmentera la puissance») de son oint» (I *Sam.*, II, 10), et il a pu avoir ce sens en assyrien. Je suppose donc que les mots *ana nabiṭ qaran* signifient «pour l'éclat de la puissance» ou «pour l'accroissement de la prospérité», mais je n'ose pas donner ma traduction comme certaine; enfin j'ajouterai que ces mots se trouvent dans une inscription écrite sous Naram-Sin, dont je parlerai plus loin.

Je ne sais comment lire le nom propre d'homme qui se trouve à la ligne 5; les deux premiers caractères sont certainement et le troisième est une forme archaïque de ou plutôt d'un caractère ressemblant à , que l'on confondait avec lui dès l'époque de Hammourapi; on pourrait aussi supposer que c'est une ancienne lettre composée de et de , mais cela me paraît peu probable, car dans un texte récemment publié par Scheil, ce nom propre, ainsi que je le dirai plus loin, paraît bien être écrit [1]. Je ne

[1] Il semble que trois caractères primitivement distincts ont été confondus dès une époque antérieure à Hammourapi; ces trois caractères étaient :



Le premier de ces trois caractères ne se trouve, à ma connaissance, que dans le nom du dernier roi de la dynastie de Sargon l'Ancien et à la 3e ligne

pense pas qu'on doive lire ces trois caractères phonétiquement, car le nom propre *Choudourkip* ou *Choutourkeb* serait bien singulier; peut-être doit-il être lu *gimil* et, dans ce cas, les deux derniers caractères seraient, bien qu'ils ne soient pas précédés de , l'idéogramme d'un nom de divinité, mais cette divinité m'est tout à fait inconnue. Dans une liste d'idéogrammes dont les lectures ne sont pas indiquées, on en trouve un, malheureusement fort mal écrit, qui paraît être (*The Babylonian Expedition,* vol. I, part II, pl. 63, n° 146, col. II, l. 15). La dernière lettre a même un clou vertical de trop et pourrait bien être une forme récente et peu employée de l'ancien caractère que nous voyons dans le nom propre du dernier roi de la dynastie d'Akkadou.

A la ligne 6, doit être lu *charri* et non *char alim* «roi de la ville», car, bien qu'Akkadou fût une ville, il semble que les rois de la dynastie de Sargon l'Ancien étaient appelés «rois d'Akkadou» et non «rois de la ville d'Akkadou»; la forme *charri* (état construit) se trouve, du reste, très probablement dans une inscription écrite sous Naram-Sin qui a été publiée par Scheil (*Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M.* de Morgan. VI. *Textes élamites-sémitiques*, par V. Scheil, pl. I, n° 2). Je lis ainsi les lignes 3 à 10 de cette inscription :

3

4

d'une petite inscription du Musée du Louvre publiée par Thureau-Dangin (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1899, p. 348) dans le groupe

qui est peut-être un nom propre, à moins que les deux premières lettres ne doivent se lire *nabe* «celui qui proclame» et que les deux dernières ne soient un nom propre de divinité.

Le dernier entrait dans l'idéogramme du nom de la ville de Sippara, (*The Babylonian Expedition,* vol. I, part II, pl. 39, col. II, l. 7) et se lisait peut-être phonétiquement *kip* (R., vol. V, pl. 23, l. 29).

5

6

7 (?)

8 (?)

9

10

ana nabiṭ (?) *qaran* (?)[1] *Naram-Sin, dannim* .... *charri kibratim arbaïm.*

Pour l'éclat de la puissance (?) de Naram-Sin, le puissant, le.......
.........., le roi des quatre régions.

Le caractère qui suit la lettre est complètement effacé, mais on distingue très nettement sur la pierre un trait vertical (il est même visible sur l'héliogravure publiée par Scheil) et j'ai la conviction que le caractère effacé était .

La forme *charri* (état construit) est, selon moi, régulière, mais, pour le prouver, je suis forcé d'exposer sommairement comment les pronoms suffixes s'ajoutaient aux substantifs dans l'ancien assyrien.

M. Ungnad a, je crois, le premier reconnu que les substantifs singuliers suivis d'un suffixe n'avaient que deux formes, l'une propre au génitif, l'autre commune au nominatif et à l'accusatif[2].

Au génitif, l'*m* finale de la désinence *im* tombait devant les suffixes; en outre, le suffixe de la première personne était *ya*, exemples : *bêloum* « maître », *belim* « du maître », *bêliya* « de mon maître », *belika* « de ton maître », *bêlichou* « de son maître ».

Au contraire, au nominatif et à l'accusatif, la désinence

(1) La ligne 4 est presque illisible, mais il semble bien qu'elle contenait les trois caractères que je lis *nabiṭ qaran.*

(2) Voir Ungnad, *Babylonisch Assyrische Grammatik* (München, 1906).

IMPRIMERIE NATIONALE.

casuelle tombait toujours et les suffixes (sauf celui de la première personne du singulier[1]) s'ajoutaient directement et sans voyelle intermédiaire à certains substantifs, tandis que, dans d'autres, un *a* bref était inséré avant le suffixe; on peut, par suite, diviser les substantifs en deux classes.

A la première classe appartenaient la plupart des substantifs masculins et les substantifs féminins se terminant en *atoum, itoum, outoum,* exemples : *beloum* « maître », *belka* « ton maître » (nom. et acc.); *achchatoum* « femme », *achchatka* « ta femme » (nom. et acc.). Dans les substantifs masculins qui se terminaient par deux consonnes suivies de la désinence casuelle, comme *ilkoum* « profession », *achroum* « endroit », une voyelle euphonique était insérée avant la dernière consonne, exemples : *ilikchou* « sa profession », *acharka* « ton endroit ».

Un certain nombre de substantifs féminins se terminant par une consonne suivie de la désinence *toum* appartenaient également à la première classe et, dans ces mots, une voyelle euphonique était insérée avant le *t;* exemple : *beltoum* « dame, maîtresse », *belitka* « ta dame ».

A la seconde classe appartenaient les substantifs masculins qui, avant la désinence casuelle, avaient une consonne redoublée, comme *libboum* « cœur » et la plupart des substantifs féminins se terminant par une consonne suivie de la désinence *toum,* comme *cheriqtoum* « cadeau », *manahtoum* « dépense »; dans les substantifs de la seconde classe, un *a* bref était inséré avant le suffixe, exemples : *libbaka* « ton cœur », *cheriqtachou* « son cadeau », *manahtachou* « sa dépense » (nom. et acc.).

L'état construit du singulier n'avait qu'une seule forme pour

[1] Au nominatif et à l'accusatif singulier, le suffixe de la 1re personne du singulier était, non pas *ya*, comme au génitif, mais *í*, et cette terminaison remplaçait la désinence casuelle; exemples : *beloum* « maître », acc. *bélam, beli* « mon maître »; *achchatoum* « femme », acc. *achchatam, achchatí* « ma femme »; *libboum* « cœur », acc. *libbam, libbí* « mon cœur ».

le nominatif, le génitif et l'accusatif, mais l'état construit des substantifs de la première classe différait complètement de celui des substantifs de la seconde classe.

Dans les substantifs de la première classe, toute désinence casuelle était supprimée à l'état construit et une voyelle euphonique s'ajoutait, en cas de besoin, avant la dernière consonne; on pourrait donc dire que, dans tous ces substantifs, au nominatif et à l'accusatif, les pronoms suffixes s'ajoutaient sans aucun changement à l'état construit. Exemples :

beloum, seigneur; *bel,* le seigneur de; *belka,* ton seigneur (nom. et acc.);
achchatoum, femme; *achchat,* la femme de; *achchatka,* ta femme;
ilkoum, profession; *ilik,* la profession de; *ilikchou,* sa profession.
beltoum, dame; *belit,* la dame de; *belitka,* ta dame.

Au contraire, dans les substantifs de la seconde classe, ceux dans lesquels un *a* bref était intercalé avant le suffixe, l'état construit était toujours formé par l'addition d'un *i* bref. Exemples :

chinnoum, dent; *chinni,* la dent de; *chinnachou,* sa dent;
libboum, cœur; *libbi,* le cœur de; *libbaka,* ton cœur (nom. et acc.);
cheriktoum, don; *cherikti,* le don de; *cheriktaka,* ton don;
chalouchtoum, le tiers; *chalouchti,* le tiers de; *chalouchtachou,* son tiers.
manahtoum, dépense; *manahti,* la dépense de; *manahtachou,* sa dépense.

La seconde consonne de *charroum* « roi » étant redoublée, l'état construit devait être, non pas *char,* comme on l'admet généralement, mais *charri.* Cette forme, que je n'avais jamais trouvée phonétiquement écrite, se rencontre à la ligne 6 de notre inscription[1]; non seulement elle me paraît régulière,

[1] On sait qu'en éthiopien les substantifs ont une forme en *a* bref qui sert à la fois d'accusatif et d'état construit et je serais porté à croire que l'état construit en *i* et l'état construit formé par la suppression de toute désinence

mais je ne suis pas certain que la forme *char* (état construit) ait jamais existé.

A la septième ligne, je lis *Akkadî* l'idéogramme ou plutôt le pseudo-idéogramme . Dans deux documents datés, l'un de l'an 13 de Nazi-Marouttach, l'autre de l'an 3 de Kadichman-Tourgou, il est question d'une femme appelée Ina-Akkadi-rabat et son nom est écrit une fois :

et une fois :

(*The Babylonian Expedition,* vol. XIV, pl. 25, n° 58, l. 23; pl. 58, n° 91 *a,* l. 16). Puisque l'idéogramme en question se lisait *Akkadou* à l'époque des rois cassites, je ne vois pas pourquoi il se serait lu autrement à l'époque de Sargon l'Ancien.

Le nom propre de la ligne 8 paraît être écrit phonétiquement et je le lis *Labatechoum* [1].

casuelle ont existé simultanément en assyrien aux époques les plus anciennes; peut-être même l'état construit en *i* a-t-il existé primitivement dans beaucoup de substantifs dans lesquels il a ensuite disparu, notamment dans les substantifs finissant en *ânoum*, comme *chaïmanoum* «l'acheteur», *nadinanoum* «le vendeur». Les anciens noms propres Bingani-charri :

et Chargani-charri :

sont, en effet, inexplicables si on ne considère pas *bingani* et *chargani* comme des états construits; un texte lexicographique (R., v. V, p. 41, l. 29) explique, du reste, (*charganou*) par (*dannou*) «puissant» et le nom propre Chargani-charri paraît bien vouloir dire «le puissant entre les rois».

(1) Les deux premiers caractères de la ligne 8, et , se touchent, et il est possible qu'ils ne forment qu'une seule lettre, dont j'ignore la valeur; si une pareille lettre a existé, on ne l'employait plus à la basse époque.

Enfin je lis les trois caractères de la ligne 9 *chabar bitim.* L'idéogramme se lisait, en effet, *chabrou* ou *chaprou,* mot que les dictionnaires traduisent par « sorcier, devin », mais ce sens ne me paraît pas prouvé. Achour-bani-abal raconte bien le rêve qu'eut un personnage qu'il qualifie de *chabrou* ou *chaprou,* mais un fonctionnaire quelconque a pu avoir un rêve tout aussi bien qu'un devin et il me paraît impossible de faire dériver le substantif *chabrou* du même thème que le verbe *baroû* « voir » (R., v. III, pl. 32, l. 46; pl. 36, n° 7, l. 48). Dans tous les cas, les mots *chabar bitim* ou *chapar bitim* qu'on trouve dans plusieurs inscriptions de l'époque de la dynastie de Sargon l'Ancien désignaient certainement un fonctionnaire civil ou religieux dont les attributions ne nous sont pas connues; je les traduis par « fonctionnaire du palais ».

Dans un intéressant travail intitulé *Les plus anciennes dynasties connues de Sumer-Accad,* qui a paru en 1911 dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* le P. Scheil a publié et traduit une liste des rois des très anciennes dynasties d'Opis, de Kiche, d'Ourouk, d'Akkadou et de la seconde dynastie d'Ourouk.

La dynastie d'Akkadou eut douze rois, qui régnèrent pendant 197 ans; le premier fut Sargon l'Ancien et le dernier , que mentionne notre inscription et qui régna quinze ans. Scheil a lu ce nom propre *Chouqarkib,* mais il semble bien que le second caractère est et non pas ; je crois lire, en effet, sur l'héliogravure qui accompagne le travail du P. Scheil, au commencement de la 10e ligne du revers :



et le second caractère est une forme archaïque de . Il est vrai que, sur une autre héliogravure représentant le même texte, que Scheil a publiée dans le tome IX du *Recueil d'Assy-*

riologie, ce même caractère paraît être (*gar, qar*), mais, sur le fac-similé dessiné à la main par Scheil lui-même, qui se trouve dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, le second caractère de la ligne 10 du revers ressemble peut-être plus à la lettre qui se lit *dour* qu'à celle qui se lit *qar, gar*. Du reste, s'il était certain que la liste de rois publiée par Scheil porte , il faudrait en conclure que le scribe a commis une erreur, car, dans l'inscription copiée jadis par moi à Bagdad, le nom propre en question ne peut pas être lu autrement que [1].

(1) Il est question, dans un petit texte inédit du Musée du Louvre (AOTB) écrit sous un des rois de la dynastie de Sargon l'Ancien, d'un personnage portant ce nom, qui est écrit de la même manière et avec les mêmes caractères que dans notre inscription.

NOTE SUR L'ESTIMATION

DE

LA LONGUEUR DU DEGRÉ TERRESTRE

CHEZ LES GRECS, LES ARABES ET DANS L'INDE,

PAR

M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

L'estimation de la longueur du degré terrestre est exprimée par des nombres très différents d'unités itinéraires : stades, milles, parasanges ou yojanas, par les auteurs grecs, arabes et hindous. On en a conclu à un désaccord complet, entre les divers écrivains, sur la longueur du degré.

D'après nous, malgré la diversité apparente des énoncés, il n'a été donné, par les Grecs et les Arabes, qu'une seule et unique estimation de la longueur du degré, laquelle équivaut à 110,800 mètres. La variété des unités métriques, employées pour exprimer cette dimension, partout identique, tient uniquement à ce qu'il s'agit d'unités de valeur différente.

Quant aux estimations des écrivains hindous, elles résultent de la conversion, en yojanas, des nombres de stades indiqués, pour le degré, par des mathématiciens grecs, sans que, dans l'Inde, il ait été tenu compte de la valeur différente des stades grecs comparés au yojana.

L'évaluation exprimée par Érastosthènes apparaît comme le point de départ de toutes les autres, lesquelles auraient été établies en substituant, au stade d'Ératosthènes, par une simple règle de trois, d'autres étalons de longueur, mais dont le nombre, indiqué pour le degré, équivaut toujours, en mesures françaises, aux 110,800 mètres qui correspondent aux 700 stades d'Eratosthènes.

A notre avis, c'est une erreur que de croire qu'il a été procédé, chez les Anciens ou les Arabes, à une autre mensuration du degré que celle dont le résultat a été indiqué, comme primeur, par Ératosthènes; il n'est même aucunement certain que ce mathématicien ait opéré une mensuration du degré; la probabilité est qu'il a simplement reproduit le résultat d'une opération effectuée avant lui.

Ces énoncés peuvent surprendre. Il nous semble, toutefois, infiniment plus logique d'admettre que les Grecs et les Arabes, auxquels on ne saurait refuser la possession de connaissances astronomiques exactes, concordantes et étendues, ont été d'accord sur une même longueur, donnée au degré, que de croire que chaque auteur a évalué le degré à sa façon, sans tenir compte des énoncés de ses devanciers, ce qui aurait fait varier la dimension, tant du diamètre terrestre que du pourtour du globe, dans des proportions considérables, également en désaccord flagrant avec les observations du parcours solaire, qui se faisaient constamment.

Cela dit, essayons de fournir la preuve de nos affirmations.

PREMIÈRE SECTION.

ESTIMATIONS DES GRECS.

§ 1. *Estimation d'Ératosthènes.*

Cette estimation apparaît comme basée sur une mesure issue du talent thébain, étalon de poids sur lequel nous devons, tout d'abord, nous expliquer.

Le talent-type égyptien pharaonique, de 42 kilogr. 500, était représenté, en argent, par un métal au titre égyptien. Or il fallait, en argent au titre perse (qui était également celui romain), 102,40 en poids, pour équivaloir, en valeur, à 100

en poids, en argent au titre égyptien. Par suite, à l'époque de la domination perse en Égypte (la première conquête de l'Égypte par les Perses remonte à environ 535 avant J.-C.), il a été ajouté par eux, au poids monétaire du talent pharaonique, 2,40 o/o. Ce talent s'est trouvé ainsi porté de 42 kilogr. 500 à 43 kilogr. 520. Le côté du cube contenant ce poids en eau est le pied du système thébain. Il mesure 0 m. 351746. La coudée moyenne, d'une fois et demie le pied, est de 0 m. 527619.

La mesure dont s'est servi Ératosthènes est la demi-coudée moyenne du système thébain, autrement dit la coudée de constructeur, de moitié de la coudée ordinaire, comme il est de règle pour toute mesure de constructeur. La mesure employée par Ératosthènes est donc de 0 m. 263809 1/2.

Cette mesure a été employée par Pline (23 à 79 de J.-C.) pour estimer le côté de la grande pyramide d'Égypte. Il lui donne 883 pieds d'Ératosthènes, ce qui correspond à 232 m. 944. Si l'on suppose que Pline, à l'exemple de presque tous les auteurs anciens, a négligé d'écrire la fraction finale de son chiffre et qu'il s'agisse de 883 pieds 1/3, l'on arrive, à 233 m. 031. Or la plus récente des mensurations du côté de la grande pyramide est de 233 m. 28. Notre évaluation théorique de la mesure employée par Ératosthènes est donc exacte.

Si donc nous supposons que son stade est constitué par la quantité traditionnelle de 600 coudées, il se trouve ressortir à 158 m. 2857 et les 700 stades, attribués par notre auteur au degré, égalent à 110,799 m. 99. Nous indiquerons ce chiffre rompu par le nombre rond de 110,800 mètres.

§ 2. *Indication du détail des mesures lagides.*

Avant de passer en revue les diverses estimations données, pour la longueur du degré, par les Grecs et les Arabes, il nous

faut présenter l'échelle des mesures itinéraires lagides (époque ptolémaïque), car c'est en mesures de ce système que les Grecs comme les Arabes ont exprimé cette longueur.

Les mesures en question ont pour base le talent dit lagide, ainsi nommé parce qu'il a constitué la mesure officielle adoptée par les Ptolémées, encore qu'il ait été en usage bien avant eux.

Le talent lagide est de moitié du talent égyptien pharaonique, de 42 kilogr. 500, comme nous l'avons dit; il pèse donc 21 kilogr. 250. Le côté du cube contenant ce poids en eau mesure 0 m. 277. C'est le pied lagide, de 16 doigts, lequel a donné naissance à une coudée moyenne d'une fois et demie le pied, soit de 24 doigts ou 0 m. 415 1/2, puis à une coudée longue de deux fois le pied, soit de 0 m. 554.

Mais la coudée longue a également été divisée en 28 doigts, sans changer de longueur. De cette division est née l'échelle de mesures suivante :

Pied royal (14 pouces, 18 doigts 2/3).............				1	0m 369 1/3
Coudée moyenne (24 doigts)............			1	1 1/8	0 415 1/2
Coudée longue (21 pouces, 28 doigts).		1	1 1/3	1 1/2	0 554
Stade.............	1	400	533 1/3	600	221 60
Mille vulgaire.......	5	2000	2633 1/3	3000	1108
Mille royal..........	6 2/3	2666 2/3	3555 5/9	4000	1477 1/3
Mille itinéraire......	7 1/2	3000	4000	4500	1662
Parasange vulgaire...	20	8000	10666 2/3	12000	4432
Parasange itinéraire...	22 1/2	9000	12000	13500	4986
Parasange royale.....	26 2/3	10666 2/3	14222 2/9	16000	5909 1/3

S. 3. *Première évaluation de Posidonius (155 à 51 av. J.-C.).*

Une première évaluation a été donnée par Posidonius, celle de 180,000 stades pour la circonférence terrestre. Comme cette circonférence est divisée en 360 degrés, cela donne, au degré, 500 stades. Cette estimation a été répétée par Ptolémée (139 à 161 de J.-C.) d'après Marin de Tyr, son contemporain et, ensuite, par nombre d'auteurs.

Si l'on se reporte au tableau donné ci-dessus des mesures lagides, le stade de 600 pieds royaux mesure 221 m. 60 et les 500 stades font 110,800 mètres, comme dans l'estimation d'Ératosthènes.

Posidonius a donc simplement traduit, en stades lagides, la mesure exprimée par Ératosthènes en stades du système thébain, quand il a attribué 500 stades au degré.

§ 4. *Seconde estimation de Posidonius.*

Cette estimation est de 240,000 stades pour la circonférence terrestre, ce qui donne 666 stades 2/3 au degré. Il serait déraisonnable de prétendre qu'il s'agit ici des mêmes stades que ceux de l'estimation à 500 stades et que Posidonius ait donné, de la circonférence du globe, deux estimations différentes et contradictoires.

Posidonius, dans sa seconde estimation, a pris pour base un stade lagide de 600 pieds communs à 0 m. 277 l'un, ce qui donne à ce stade, 166 m. 20 et aux 666 stades 2/3, une longueur de 110,800 mètres.

SECONDE SECTION.

ESTIMATIONS DES ARABES.

§ 1. *Estimation à 25 parasanges.*

Il est dit, au tome III, p. 441, de la traduction de Masoudy : « La rondeur de la terre, sous l'équateur, est de 360 degrés; le degré vaut 25 parasanges, la parasange 12,000 coudées, la coudée 42 doigts, et le doigt 6 grains d'orge placés l'un à côté de l'autre. »

Cette indication est répétée par Yacout (*Dictionnaire de la Perse*, traduction Barbier de Meynard, p. xii) dans les termes suivants : «Un degré terrestre renferme 25 *farsakh* (parasanges) en calculant le *farsakh* à 3 milles, ceux qui comptent 12,000 coudées dans un *farsakh* ne sont pas éloignés de la vérité.»

Cette estimation à 25 parasanges n'est que la transcription pure et simple de l'évaluation du degré à 500 stades, la première de Posidonius, répétée par Ptolémée et autres.

En effet, si l'on se reporte au tableau des mesures lagides, on constate que la parasange vulgaire est composée de 20 stades, des stades de 221 m. 60 dont les 500 donnent, au degré, 110,800 mètres et que cette parasange comprend 12,000 pieds royaux (les 12,000 coudées de Masoudy et de Yacout) et mesure 4,432 mètres, ce qui donne, pour 25 de ces parasanges, les 110,800 mètres déjà indiqués.

Yacout reproduit un peu plus loin (*loc. cit.*) l'évaluation de 13,000 coudées, donnée à la parasange par Ptolémée dans l'*Almageste*. Observons incidemment, à ce propos, que le chiffre de 13,000 coudées est, de toute évidence, une erreur de copie, puisque Ptolémée admet la valeur de 500 stades, de 600 coudées l'un, pour le degré. Par suite, la parasange de 20 stades ne peut valoir que 12,000 coudées et non 13,000.

Si Masoudy donne, de la coudée, une définition qui n'a rien de commun avec la valeur du pied royal, dont les 12,000 constituent la parasange vulgaire, cela signifie seulement que ce polygraphe juxtaposait des éléments hétérogènes, qui lui semblaient se rapporter à un même sujet et qu'il n'avait aucune idée de la longueur réelle du degré.

En effet, sa coudée de 42 doigts serait d'une fois et demie la coudée longue lagide de 28 doigts (voir le tableau), soit de 2 fois 1/4 le pied royal, dont les 12,000 font la parasange vulgaire, ce qui allongerait le degré dans la proportion de 1 à

2 1/4, celle entre le pied et cette coudée hypothétique, égale à 2 coudées moyennes 3/4.

§ 2. *Estimation à 66 milles 2/3.*

Le mathématicien El-Khwaresmy (*Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, XXII, p. 951, communication de M. Chasles) dit que les Chaldéens faisaient le mille de 4,000 pas de chameau et le degré de la circonférence terrestre de 66 milles 2/3.

La même quantité de milles est indiquée par Masoudy comme l'un des résultats de la mensuration opérée sous El-Mamoun.

Si l'on se reporte au tableau des mesures lagides, l'on trouve que le mille royal de 4,000 coudées moyennes (les 4,000 pas de chameau d'El-Khwaresmy) mesure 1,662 mètres. Or 66 2/3 de ces milles égalent à 110,800 mètres.

§ 3. *Estimation à 22 stades 2/9.*

Bar Hébraeus (1226-1286) dit : «Les géomètres de Mamoun ont trouvé, dans le désert de Schigar, pour la longueur du degré, 22 stades 2/9», et il ajoute : «chaque stade de 3 milles, chaque mille de 4,000 coudées, chaque coudée de 24 doigts et chaque doigt de 6 grains d'orge, mesurés en mettant le ventre de l'un contre celui de l'autre» (*Le livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre,* fasc. 121 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*).

Sans nous arrêter à la définition de la coudée, donnée par Bar Hébraeus, si nous nous reportons au tableau des mesures lagides, nous trouvons que la parasange itinéraire lagide, de 12,000 coudées moyennes, mesure 4,986 mètres. Or 22 2/9 de ces parasanges font 110,800 mètres.

§ 4. *Estimation en parasanges de 16,000 pieds royaux.*

Masoudy (t. I, p. 185-186) donne une estimation du degré que M. Sauvaire (*Matériaux*, IIe partie, p. 249) reproduit comme suit : «Le diamètre de la terre est de 2,100 parasanges, ce qui donne en réalité (pour la circonférence, à raison de 7 : 22) 6,600 parasanges, chaque parasange étant de 16,000 coudées.»

Nous avons vu plus haut que Masoudy, dans l'estimation du degré à 25 parasanges, donne, à la parasange, 12,000 coudées (pieds royaux). Dans le passage qui vient d'être cité, il convertit les parasanges de 12,000 coudées en parasanges de 16,000 coudées. Mais par des calculs de littérateur exprimés en chiffres ronds et *grosso modo*, il tire, de cette conversion, des conséquences arithmétiquement erronées. En effet, sur la base de 16,000 coudées pour une parasange, la circonférence terrestre ressort à 6,750 parasanges et le diamètre, à raison de 7 : 22 serait de 2,147 parasanges 8/11.

En fait, Masoudy, qui était un compilateur, a réuni, dans un même énoncé, des éléments hétérogènes, qui lui ont semblé se rapporter les uns aux autres. Eratosthènes avait évalué la circonférence terrestre à 272,000 stades et Dionysiodorus, en divisant ce nombre par 3, avait donné 84,000 stades au diamètre. Masoudy a admis que 40 de ces stades valaient un parasange et il a obtenu, pour le diamètre, 2,100 parasanges. Puis il a multiplié les 2,100 parasanges par 3.15, rapport approximatif de la circonférence au diamètre usité chez les calculateurs arabes, et il a obtenu, pour la circonférence, 6,615 parasanges, chiffre qu'il a arrondi à 6,600 parasanges, ce qui correspondait à 18 parasanges 1/3 pour le degré. Comme il avait précédemment indiqué 25 parasanges pour cette équivalence, il a pensé que les parasanges dont il s'agissait en l'espèce devaient être des parasanges arabes, dont cha-

une mesure 16,000 pieds noirs et il a indiqué 16,000 pieds pour la longueur de la parasange. De tout cela, il résulte que Masoudy ne se faisait aucune idée de la longueur effective du degré.

Si nous nous en tenons à la conversion des parasanges de 12,000 coudées (4 milles vulgaires) en parasanges de 16,000 coudées (4 milles itinéraires), une simple règle de trois indique que, si le degré mesure 25 parasanges de 12,000 coudées, il comprendra 18 3/4 parasanges de 16,000 coudées (pieds royaux).

Or, si nous nous reportons au tableau des mesures, nous trouvons que 18 parasanges 3/4 de 16,000 pieds royaux, ou 5,909 mètres 1/3 l'une, font ensemble 110,800 mètres.

§ 5. *Estimation à 56 milles et une fraction.*

Les éléments d'une estimation à 56 milles et une fraction sont indiqués par Queipo (*Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples,* t. II, p. 384, note 57, Paris, in-4°, 1859), comme suit :

« Aboulféda, dans sa *Géographie* (p. 17, vol. II, trad. de M. Reynaud) dit que les astronomes, relativement à la mesure de Sindjar formèrent deux sections, dont l'une mesura un degré vers le Nord et l'autre un degré vers le Sud. La première trouva 56 1/3 milles et la seconde 56 milles, et l'on adopta le nombre le plus grand. Néanmoins dans sa *Chronique* il dit que c'est une chose connue que le degré est de 56 milles. Masoudy dit aussi que le degré est de 56 milles, chacun de 4,000 coudées noires. Mais, dans d'autres ouvrages, cet auteur varie et suppose qu'on a fait d'autres mesures tantôt entre Palmyre et Rakka, d'où l'on a déduit 50 1/3 milles au degré (sans doute faut-il lire 56 1/3), tantôt entre Coufa et Bagdad, et que, de cette mesure, résultèrent, pour le degré, 66 2/3

milles. Ibn Younis parle aussi d'une mesure à l'est de l'Euphrate, entre Palmyre et Wamia, qui donna 57 milles, tandis que celle de Sindjar n'était que de 56 1/3.»

Pour être complets, indiquons qu'en 1348, El-Damachky (édition de Mehren, p. 11), indique 56 milles 2/3, au lieu de 56 1/3, sans doute par une erreur de copiste.

Nous venons de constater que l'estimation du degré, en parasanges de 16,000 coudées, donne au degré la valeur de 18 parasanges 3/4. Par suite, en considérant la parasange comme formée à l'ordinaire par 3 milles, la valeur du degré, exprimée en milles, sera triple de celle indiquée en parasanges et ressortira à 56 milles 1/4. L'estimation vague, entre 56 et 56 milles 1/3, doit donc être précisée à 56 milles 1/4, chacun d'un tiers de la parasange de 16,000 pieds royaux ou 5,909 m. 1/3, soit de 1,969 m. 7/9, ce qui donne nécessairement, aux 56 milles 1/4, une longueur de 110,800 mètres.

Notons que la fixation à 56 milles 1/4 a pour conséquence de maintenir l'équivalence, indiquée par Masoudy selon la citation de Queipo, entre l'estimation à 66 milles 2/3, examinée ci-dessus, et celle à 56 milles et une fraction.

Quand Ibn Younis fait mention de 57 milles, il doit s'agir là d'une comparaison avec le mille arabe, dont nous parlerons plus loin, lequel mesure 1,917 m. 60 ou 4,000 coudées achéménides de 0 m. 4794 l'une. Le degré, si on l'estime à 110,800 mètres, contient en effet 57 milles arabes 78 et un appoint. Selon la coutume des écrivains orientaux, Ibn Younis a indiqué 57 milles en chiffre rond, en négligeant la fraction.

OBSERVATION.

Au moyen des rapprochements qui précèdent, il nous semble avoir démontré que les diverses valeurs, données au degré par les Arabes, constituent de simples équivalences, en autres mesures, toutes dépendant du système lagide, des

500 stades de la première estimation de Posidonius. Par suite, ces équivalences aboutissent toutes à une même valeur concrète : celle de 110,800 mètres qui résultait de ladite estimation.

Dans leur presque unanimité, les écrivains arabes déclarent que les diverses mesures linéaires qu'ils emploient pour exprimer la longueur du degré résultent d'une mensuration effectuée par les ordres d'El-Mamoun (ce calife a régné de 813 à 833) dans le désert de Sindjar.

Il serait vraiment surprenant que, si El-Mamoun avait fait réellement procéder à une mensuration nouvelle du degré, le résultat eût été, sans la plus légère différence, identique à celui indiqué par Posidonius et ses antériorités.

Cette singularité s'explique, à notre avis, par le fait qu'El-Mamoun n'aurait pas, à proprement parler, fait établir une nouvelle mensuration du degré. Il se serait contenté de faire tracer, dans les plaines de Sindjar, une ligne droite de la longueur de 2 degrés, de 50 paransanges, de 1,000 stades, de façon à fournir à ses astronomes une base à la fois astronomique et géodésique de calcul. L'écart astral, constaté par une observation faite à l'extrémité de la ligne et répétée à l'autre bout, leur donnait en effet l'étalon de la variation par unité de degré.

TROISIÈME SECTION.

ESTIMATIONS INDIENNES.

Les divers traités arithmétiques écrits dans l'Inde convertissent en *yojanas*, à raison d'un *yojana* par 80 stades, les quantités indiquées : par Aristote pour la circonférence du disque admis par lui comme constitutif de la terre ; par Ératosthènes pour la circonférence équatoriale.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Voici comment s'explique l'adoption de cette équivalence de 80 stades pour un *yojana*.

Dans le système itinéraire perse dit nouveau, qui était en vigueur sous les Achéménides, le stade est constitué par 600 pieds babyloniens de 0 m. 3196. Notons immédiatement que le pied que nous venons de mentionner représente le côté d'un cube d'eau dont le poids égale aux 32 kilogr. 640 du talent monétaire achéménide normal. 1,000 brasses (*bâ* en arabe; *daṇḍa*, en sanscrit), de 6 pieds l'une, ou 1 m. 9176, constituent une mesure dite *kroça* (hind., *kos*) ou *goruta* dans l'Inde, *hézarbâni* en persan moderne, mais dont nous ignorons la désignation perse. C'est aussi le mille arabe. Elle équivaut à 1,917 m. 60, soit à 10 stades perses dits nouveaux, de 191 m. 76 l'un ou 600 pieds.

Or 8 *gorutas*, c'est-à-dire 8 mesures de 1,000 *daṇḍas* ou 1,917 m. 60 constituent le *yojana* de 15,340 m. 80.

Puisque 8 *gorutas* de 10 stades perses l'un font le *yojana*, celui-ci comprend donc 80 de ces stades.

Il est à noter, à titre justificatif des équivalences énoncées ci-dessus, que Mégasthènes, au témoignage de Strabon (54 av. J.-C. à 24 de J.-C.) dit que les Indiens à chaque fois 10 stades (soit à la distance d'un *goruta*) ont élevé un pilier; qu'Albirouny déclare le mille indien égal au mille arabe; enfin que Masoudy (t. I, p. 178) indique que chaque parasange sindhi (un *yojana*) vaut 8 milles (arabes), chaque parasange de 8,000 coudées (*bâ* ou *daṇḍa*).

L'équivalence entre 80 stades perses nouveaux et le *yojana* explique clairement le motif pour lequel les mathématiciens de l'Inde ont admis le chiffre de 80 stades comme parité du *yojana*.

Mais, nous allons le constater, il n'ont pas distingué entre :

1° Le stade employé par Aristote, qui devait vraisemblablement être le stade grec de 185 m. 136, composé de 600 pieds

assyro-grecs de 0 m. 30856, côté du cube du talent assyrien de 29 kilogr. 376, soit des 9/10 du talent achéménide de 32 kilogr. 640;

2° Le stade d'Ératosthènes de 600 demi-coudées royales thébaines, soit de 158 m. 2857;

3° Le stade perse nouveau de 191 m. 76 ou 600 pieds achéménides.

Tout au contraire, ils ont assimilé les stades d'Aristote et ceux d'Ératosthènes aux stades perses nouveaux (dont 80 égalaient le *yojana*) et ont donné, à chaque quantité de 80 stades d'Ératosthènes ou d'Aristote, la valeur d'un *yojana*.

En vue de démontrer cet énoncé, nous allons examiner les évaluations fournies par les écrivains de l'Inde, telles qu'elles ont été indiquées dans une note de M. J. F. Fleet, intitulée *Imaginative yojanas* et insérée aux pages 219 à 241 du *Journal of the Royal Asiatic Society* de 1912.

§ 1. *Évaluation d'Ératosthènes.*

Comme nous l'avons précédemment indiqué, l'évaluation d'Ératosthènes est de 700 stades au degré, ce qui donne, pour 360 degrés, 272,000 stades à la circonférence terrestre.

Au dire de Pline, un certain Dionysiodorus a estimé à 84,000 stades le diamètre terrestre. De toute évidence, cette estimation résulte de la division par trois des 272,000 stades qui viennent d'être mentionnés.

Ces 84,000 stades de diamètre, divisés par les 80 stades attribués au *yojana*, ont donné, pour le diamètre terrestre, les 1,050 *yojanas* indiqués par Âryabhaṭa, lequel écrivait en 499. Ensuite, pour obtenir la circonférence, le même auteur a multiplié les 1,050 *yojanas*, non pas par 3, mais par 3.15, comme étant le rapport de la circonférence au diamètre et il a estimé la circonférence à 3,307 *yojanas* et demi, nombre qu'il

a arrondi en 3,300 *yojanas*. L'on peut supposer également une multiplication des 1,050 *yojanas* par 3, d'où 3,150 *yojanas*, et l'ajouté d e 150 *yojanas* en chiffre rond pour tenir compte de l'écart au delà de 3, dans le rapport du diamètre à la circonférence.

Varâhamihira (mort en 587 de J.-C.) a estimé, non plus à 3,300 *yojanas*, mais à 3,200 *yojanas*, la circonférence. Il a donc multiplié les 1,050 *yojanas* du diamètre par 3,04 16/21, ou plutôt, il les a multipliés par 3, ce qui donnait 3,150 *yojanas*, et a ajouté, en nombre arrondi et sans calcul, 50 *yojanas* pour tenir compte de l'excédent au delà de 3, dans le rapport du diamètre à la circonférence.

§ 2. *Évaluation d'Aristote (384 à 322 av. J.-C.).*

Aristote a évalué, certainement sans calcul préalable, le pourtour du disque plat qui alors était considéré comme constituant la surface terrestre, à 400,000 stades. Vraisemblablement, il s'agissait pour lui de stades grecs. S'il se fût agi de la circonférence du globe, chacun des 400,000 stades d'Aristote aurait été des 5/8 d'un stade d'Ératosthènes.

Brahmagupta, qui écrivait en 628 de notre ère, a divisé par 80 le nombre de stades exprimés par Aristote et a obtenu pour résultat 5.000 *yojanas* comme circonférence de la sphère, sans tenir compte du fait que l'estimation d'Aristote s'appliquait, non pas à une sphère, mais au contour d'un disque. Sur la base d'un rapport de 1 à 3,16 314/481 entre le diamètre et la circonférence du cercle, Brahmagupta a estimé le diamètre terrestre à 1,581 *yojanas*.

Le *Sûrya-Siddhânta* (écrit vers 1000 de notre ère) a arrondi à 1,600 *yojanas* les 1,581 *yojanas* de Brahmagupta.

Le *Laghu-Vasiṣṭha-Siddhânta* maintient l'estimation de 1,581 *yojanas*, mais il applique à ce diamètre un rapport

de 3,14 166/1681 et obtient, pour la circonférence, 4,966 *yojanas,* au lieu des 5,000 *yojanas* de Brahmagupta.

Le *Sarvabhauma-Siddhânta* maintient, comme diamètre, les 1,600 *yojanas* du *Sûrya-Siddhânta,* puis il leur applique un rapport de 1 à 3,14 1/8 et donne à la circonférence une valeur de 5,026 *yojanas,* au lieu des 5,000 *yojanas* de Brahmagupta.

L'*Ârya-Siddhânta* considère que le *yojana* du *Laghu-Vasiṣṭha-Siddhânta* a pour base un *aṅgula* (doigt) de 8 *yava.* Il le met en parallèle avec un *yojana* constitué sur la base de 6 *yava* par doigt (soit des 3/4 du précédent). Il augmente en conséquence d'un tiers les 4,066 *yojanas* indiqués pour le diamètre de la circonférence et obtient 6,621 *yojanas* 1/3, chiffre qu'il arrondit à 6,625 *yojanas.*

CONCLUSIONS.

Les calculateurs de l'Inde ont donc uniquement envisagé les mesures :

1° Du diamètre, donnée par Dionysiodorus d'après la mesure de circonférence tirée de l'estimation de 700 stades au degré, exprimée par Ératosthènes;

2° De la circonférence du disque, mentionnée par Aristote.

Les Arabes, au contraire, ont pris pour base de leurs évaluations la première estimation de Posidonius, celle qui donne 500 stades au degré.

Les écrivains de l'Inde n'ont jamais estimé la valeur du degré, tandis que les Arabes ont toujours eu en vue l'estimation de cette valeur.

Ces remarques de détail faites, constatons qu'il est démontré, par l'examen détaillé de toutes et chacune des évaluations émanées d'auteurs hindous, que ces écrivains ont uniquement mis en œuvre la donnée de l'égalité entre 80 stades et un

yojana, sans s'occuper de savoir si les stades, auxquels ils appliquaient ce diviseur de 80, étaient identiques à celui sur lequel était basée cette parité : le stade perse nouveau de 191 m. 76. Ils n'avaient donc aucune idée de la dimension, soit de la circonférence, soit du diamètre de la terre.

Il n'y a donc pas à prétendre, comme cela s'est produit, que les ouvrages sanscrits contiennent, sur la dimension de notre globe comme diamètre ou circonférence, des données dont il y aurait lieu de tenir compte dans l'histoire des mathématiques. Jusqu'à preuve contraire, jusqu'à production de textes non encore connus, on est autorisé à croire que les ouvrages mathématiques de l'Inde ont uniquement utilisé les données fournies par des auteurs grecs.

Si les écrivains de l'Inde avaient recueilli, dans leur fonds national, des vues tant soit peu précises sur les dimensions du globe terrestre, ils n'auraient certes pas exprimé en *yojanas* (dont la valeur métrique leur était parfaitement connue) des valeurs de circonférence ou de diamètre aussi manifestement fausses et contradictoires que celles qu'ils ont énoncées.

En accord avec nos prémisses, nous pensons avoir démontré : et que les auteurs grecs et arabes n'ont fourni qu'une seule et unique estimation du degré : celle qui aboutit à 110,800 mètres; et que, dans l'Inde, il ne s'est agi que d'une transformation en *yojanas* d'évaluations grecques, transformation qui aboutit à l'énoncé de nombres absolument erronés.

Terminons par une observation sur la longueur de 111,111 mètres 1/9, donnée au degré par les calculateurs qui ont procédé à l'établissement du système métrique et décimal français. L'estimation de Bouguer est de 110,577 mètres, pour le degré mesuré sous l'équateur, et Delambre donne 111,074 mètres pour la longueur au 45° degré (Queipo, *op. cit.*, t. I, p. 66). Le chiffre de 111,111 mètres 1/9 a été

adopté pour permettre d'en prendre les 9/10, ce qui a donné un chiffre rond de 100,000 unités, et de fixer le mètre définitif à la dimension d'un cent millième des 9/10e du degré. Il n'était pas possible de présenter, pour la valeur du mètre définitif, la valeur d'une partie à prendre, soit sur 110,577 parties, soit sur 111,074 parties.

OBSERVATION COMPLÉMENTAIRE.

Il semble que l'évaluation du degré, en Chine, est la même que celle des Grecs et des Arabes. Examinons ce point.

Si nous nous reportons à l'ouvrage de G. Pauthier, *La Chine* (in-8°, Paris, 1837, collection de l'*Univers pittoresque*), nous trouvons, p. 28, où il s'agit des temps semi-fabuleux de l'histoire chinoise, que l'empereur Chin-houng (3,218 ans avant J.-C.) mesura le premier la figure de la terre; il lui trouva 900,000 *li* de l'Est à l'Ouest et 850,000 *li* du Nord au Sud.

Sans nous arrêter à ces assertions fantaisistes, notons que, à la page 200 du même ouvrage, il est dit que Haï-nan-tseu, lequel vivait dans le IIe siècle de notre ère, indique les dimensions de 90,000 et de 85,000 *li*, et qu'elles sont répétées dans une compilation intitulée *Li-hoang-chi-ki* imprimée sous le règne de Kang-hi (1662 à 1722 de notre ère).

L'évaluation à 90,000 *li*, sous l'équateur, donne, à raison de 360 degrés, 250 *li* au degré, 250 *li* astronomiques, quantité également admise par les jésuites de Pékin.

Or ce nombre de 250 *li* est exactement égal à la moitié des 500 stades de la première évaluation de Posidonius. Le *li* astronomique ressort ainsi à une valeur de 2 stades. Comme un *li* est essentiellement composé de 1,800 pieds, chacun des pieds du *li* astronomique serait donc des 2/3 du pied lagide de 0 m. 369 1/3, dont les 1,200 sont égaux à 2 des stades de

221 m. 60 de la première évaluation de Posidonius. Les Chinois auraient donc traité le pied lagide, de 0 m. 369 1/3, comme une coudée moyenne, dont ils auraient pris les 2/3 pour constituer un nouveau pied, de 0 m. 246 2/9.

Par suite, le *li* astronomique, de 1,800 pieds de 0 m. 246 2/9, ressort à 443 m. 20, et 250 de ces *li* donnent, au degré, 110,800 mètres.

Cette estimation est corroborée par une autre évaluation du degré, donnée par les astronomes chinois, celle de 192 *li* et demi.

D'après Balbi (*Éléments de géographie,* p. 1255), le pied d'arpentage chinois mesure 0 m. 319,69, ce qui donne, pour 1,800 pieds, un *li* de 585 m. 442. A raison de 192 1/2 de ces *li,* le degré ressort à 110,772 mètres. Nous voilà bien près des 110,800 mètres de la mesure coutumière et l'écart de 28 mètres s'explique aisément par le fait que l'évaluation en *li* d'arpentage, en mesures vulgaires, a été donnée approximativement par un nombre arrondi de mesures, selon l'usage constant des Orientaux : 192 *li* et demi, alors qu'il aurait fallu écrire 192 *li* 547/1000; la fraction, au delà de la demie, a été négligée.

LA TABLE

DES

PRÉSAGES SIGNIFIÉS PAR L'ÉCLAIR.

TEXTE TIBÉTAIN, PUBLIÉ ET TRADUIT

PAR

M. J. BACOT.

Sous le numéro provisoire 3530 des manuscrits tibétains (fonds Pelliot) de la Bibliothèque nationale, est une bande roulée de papier fort, mesurant o m. 85 de long sur o m. 31 de large. C'est une table de divination donnant les présages signifiés par l'éclair aperçu dans chacune des huit directions et pour chaque moment de la journée. Des tableaux analogues sont encore en usage au Tibet et en Mongolie.

Un préambule assez obscur est lui-même une série de rébus qui semblent avoir le corbeau pour sujet, et il se termine par la signification des différents cris de l'oiseau sacré. L'écriture de ce manuscrit est une cursive fort lisible où se retrouvent certains archaïsmes de graphie et d'orthographe que nous avons reproduits, mais dont nous avons donné en note l'équivalent moderne.

Le lama Bstan-ba dou-ldan, de passage à Paris, a été consulté, mais n'a pas été d'un grand secours pour l'explication du préambule. Nous reproduisons en note son commentaire qui se borne à donner les synonymes de chaque mot sans expliquer le sens des phrases. Les phrases qui n'ont pas de commentaire lui sont restées inintelligibles.

PRÉAMBULE.

ཐོ་རོག་ནི་སྨྲི*་འི**་མགོན་[1]། དྲང་སྲོང་ནི་ལྷའི་བཀའ་[2]། བྲང་འབྲོག་ནི་འཕྲོང་ཤའི་རྒྱན་། ཡུལ་གི་ནི་དབུས་མཐིལ་དུ་། ལྷ་བཙུན་ནི་བདའ་སྐད་སྐྱེལ་། ཕྱོགས་བརྒྱད་ནི་ལྷེང་དང་དགུ་[3]། ཨང་ཧོང་ནི་ཐབབས་གསུམ་གསུངས་། གཏེར་མ་ནི་བྲ་ལ་གཏེར་[4]། ཚོ་ཚོ་ནི་ཡོངས་སུ་གྱེས་[5]། ལྷའི་ནི་ཕྲུག་དུ་འབུལ་[6]། གྲགས་དཀར་ནི་ལྷས་སྨྲི*་བལྷའ་། བཟང་རན་ནི་ལྷས་སུ་གསུང་[7]།། དྲང་སྲོང་ནི་ལྷ་འཛིན་ལ་[8]། ལྷ་སྟོན་ནི་གཉེན་པའི་བྲའ་། སྨུ་སྨན་ནི་གཉེན་གིས་གསུངས་། དྲང་ཞེང་ནི་བརྟན་པོར་སྟོན་[9]། ཐོ་རོག་ནི་དཀར་གི་བྲ་[10]། འདབ་དྲུག་ནི་གཤོག་དྲུག་པའ་[11]། ལྷ་ཡུལ་ནི་མཐོ་དུ་ཕྱིན་[12]། དསྨྲི*ག་ཏོ་ནི་སྟན་གསང་བས་[13]། ལྷའི་ནི་མན་ངག་སྟོན་[14]། སྨྲི*་རྟོག་ནི་གཅིག་མ་མཆིས་[15]། ཡིད་ཆེས་ནི་སེམས་རྟོན་ཅིག་[16]། ཕྱོགས་བརྒྱད་ནི་ལྷིང་དང་དགུ་། ལྷོང་ལྷོང་ནི་བཟང་པོར་སྟོན་[17]། ཐག་ཐག་ནི་འབྲིང་དུ་སྟོན་[18]། ཀྲག་ཀྲག་ནི་རིངས་པར་སྟོན་[19]། ཀྲོག་ཀྲོག་ནི་གྲོག་ཡོད་སྨ་[20]། ཨེཙུ་ཨེཙུ་ནི་བར་སྟོན་ཡིན་[21]།

* སྨྲི་ pour སྨི

** སྨྲི་འི་ pour སྨིའི

TABLE DE DIVINATION.

གཏོང་མའི་ཆོ་ག་ལ།	ཤར་ཕྱོགས་ན་རྡ་ཐེར་ན་འོ་མ་གཏོར།	ཤར་ལྷོ་ན་རྡ་ཐེར་ན་ཡུངས་དཀར་གཏོར།	ལྷོ་ན་རྡ་ཐེར་ན་ཆུ་གཏོར།	ལྷོ་ནུབ་ན་རྡ་ཐེར་ན་ཡུངས་དཀར་གཏོར།	ནུབ་ན་རྡ་ཐེར་ན་ཤ་གཏོར།	ནུབ་བྱང་ནས་རྡ་ཐེར་ན་མེ་ཏོག་གཏོར།	བྱང་ན་རྡ་ཐེར་ན་གུ་གུལ་གཏོར།	བྱང་ཤར་ན་རྡ་ཐེར་ན་འབྲས་གཏོར།	ནམ་ཀ་ལྡིང་ཞིང་རྡ་ཐེར་ན་ཁྲེ་གཏོར།
	ཤར།	ལྷོ་ཤར།	ལྷོ།	ལྷོ་ནུབ།	ནུབ།	ནུབ་བྱང་།	བྱང་།	བྱང་ཤར།	ནམ་ཀ་ལྡིང་།
ནམ་ཀ་ཕན་ཕྲུན།	ལྷ་བཙུན་འོང་བར་སྟོན།	ལམ་རིང་པོར་འགྲོ་དགོས་པར་སྟོན།	སྤྱན་འདྲེན་འོང་བར་སྟོན།	རྐུན་པོ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	སོང་ཡང་དོན་མེད་པར་སྟོན།	ཁ་ལྕེ་རྒོལ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	དོན་ཡོད་པར་སྟོན།	གཡག་སོད་པར་སྟོན།	དགྲ་ཞིག་གཡོ་བར་སྟོན།
ནམ་ནངས།	མི་ཞིག་འཆི་བར་སྟོན།	མི་ཞིག་སྨྲ་བར་སྟོན།	རྟ་ཞིག་རྙེད་བར་སྟོན།	རི་དྭགས་ཞིག་སོད་པར་སྟོན།	ཞར་ལོན་འོང་བར་སྟོན།	ཕོ་ཉ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	ལ་མོར་འོང་ན་དུར་བར་སྟོན།	ཕྲིན་བྱང་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	བྲེལ་བ་འོང་བར་སྟོན།
ཉི་མ་ཤར།	རིངས་པ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	རྒྱལ་པོའི་བཀའ་འོང་བར་སྟོན།	ཞང་ལོན་གི་མཆིད་འོང་བར་སྟོན།	དགྲ་ཟླ་དང་དཔལ་འོང་བར་སྟོན།	གཅན་ཟན་འོང་བར་སྟོན།	འཕགས་པར་དགའ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	རྐུན་པོ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	མི་རྒོད་ཅིག་འོང་བར་སྟོན།	ཕོ་ཕྱོགས་ཀྱི་གཏམ་འོང་བར་སྟོན།
སྔ་དྲོ་དང་པོ།	འདོད་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པར་སྟོན།	དགྲ་ཞིག་གཡོ་བར་སྟོན།	གཉེན་ལྷ་སྐྱེས་པོ་ལ་འཚེ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	རླུང་ལྡང་བར་སྟོན།	ཁ་ཆར་འོང་བར་སྟོན།	འཇིགས་པ་འོང་བར་སྟོན།	ཐབ་མོ་འོང་བར་སྟོན།	ནད་པ་འཆི་བར་སྟོན།	སྔོན་མ་བྱུང་བའི་བྲམ་ཟེ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།
སྔ་དྲོ་ཐ་མ།	ཆར་པ་འབབ་པར་སྟོན།	རི་དྭགས་སོད་པར་སྟོན།	བུད་མེད་ཀྱི་ཕྱིར་ཐབ་མོ་འོང་བར་སྟོན།	གཉེན་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	རྒྱལ་པོའི་འཁོར་ནས་འཚེ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	ཡུལ་རྣ་འོང་བར་སྟོན།	མེ་རྣ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	མྱུར་བགས་བྱ་དགོས་པར་སྟོན།	ཁར་པ་ལ་ཕྱག་བྱེད་པ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།
ཉི་མ་གུང་།	བདག་གི་ནོར་ལ་གོད་ཀ་འོང་བར་སྟོན།	སུ་ལ་ཡང་གཏམ་མི་བྱ་བར་སྟོན།	རླུང་དང་ཆར་པ་འོང་བར་སྟོན།	རྐུན་པོ་དང་བུ་ཡུག་འོང་བར་སྟོན།	བུད་མེད་ཀྱི་ཕྱིར་བདེ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	བཙུན་པའི་གཉེན་འོང་བར་སྟོན།	སྐྱེ་བོ་ཀུན་ལ་གཏམ་སྙན་པ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	བུད་མེད་དཀར་མོ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	མི་དགའ་བའི་གཏམ་ཞིག་ཐོས་པར་སྟོན།
ཕྱི་དྲོ་དང་པོ།	རྒྱལ་པོ་འཇིག་པར་སྟོན།	ཤི་བའི་གཏམ་ཐོས་པར་སྟོན།	སྐྲངས་པ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	ཁ་བ་ཆེན་པོ་འབབ་པར་སྟོན།	གཡར་ཞིག་བརྗེད་ནི་འོང་བར་སྟོན།	གྲོགས་ཆེན་པོ་དང་ཕྲད་པར་སྟོན།	བདག་ལ་ལ་ཚོར་བ་བྱེད་པ་འོང་བར་སྟོན།	བདག་གི་དགྲ་ཤི་སྐྱེ་དགའ་བར་སྟོན།	བཟའ་བཅའི་ཕྱེར་རྙེད་པར་སྟོན།
ཕྱི་དྲོ་ཐ་མ།	འཇིགས་པ་འོང་བར་སྟོན།	ནད་པ་སོས་པར་སྟོན།	ལམ་རིང་པོར་འགྲོ་དགོས་པར་སྟོན།	ཤར་ཕྱོགས་ནས་མི་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	མི་ཞིག་བུད་མེད་ཁྲིད་དེ་འོང་བར་སྟོན།	ཟ་བ་རྙེད་པར་སྟོན།	འཕགས་པར་དགའ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	ཐམས་ཅད་དགའ་བ་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	ཐམས་ཅད་དགའ་བའི་ཟན་ཆང་སྟོན་མོ་འཐུང་བར་སྟོན།
ཉི་མ་ནུབ།	འདྲེ་གདོན་འོང་བར་སྟོན།	ནོར་རྙེད་དེ་འོང་བར་སྟོན།	གྲོགས་ཆེན་པོ་དང་ཕྲད་པར་སྟོན།	ཡེ་གྲིམ་ཆེར་བྱ་དགོས་པར་སྟོན།	ཆུ་ལ་བགས་བྱ་དགོས་པར་སྟོན།	ཁྱིམ་ཚོལ་འོང་བར་སྟོན།	ཕུ་ནུ་པོ་དང་བུ་འོང་བར་སྟོན།	དགའ་ཞིའི་གཏམ་ཐོས་པར་སྟོན།	བཟང་པོར་འོང་བར་སྟོན།
ནམ་སྲོས།	བུ་སྨིང་དམག་པ་འོང་བར་སྟོན།	ཤར་ནས་མི་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	གཅན་ཟན་གྱིས་མི་ཞིག་གསོད་པར་སྟོན།	ལྷོ་ནས་མི་ཞིག་འོང་བར་སྟོན།	བདག་ཞང་ལོན་དུ་འོང་བར་སྟོན།	ནུབ་ནས་མི་འོང་བར་སྟོན།	བདག་ཕ་ཚན་ཐོབ་པར་སྟོན།	ཕྱིས་ཆད་པ་འོང་བར་སྟོན།	བུ་ལོན་དེད་པ་འོང་བར་སྟོན།

TABLE DE DIVINATION (TRADUCTION).

Méthode des offrandes.......	En cas d'éclair à l'Est offrir du lait	En cas d'éclair au Sud-Est offrir de la moutarde blanche	En cas d'éclair au Sud offrir de l'eau	En cas d'éclair au Sud-Ouest offrir de la moutarde blanche	En cas d'éclair à l'Ouest offrir de la viande	En cas d'éclair au Nord-Ouest offrir des fleurs	En cas d'éclair au Nord offrir du bois d'aigle	En cas d'éclair au Nord-Est offrir du riz	En cas d'éclair circulaire dans l'espace offrir du millet
	Est	Sud-Est	Sud	Sud-Ouest	Ouest	Nord-Ouest	Nord	Nord-Est	Circulaire dans l'espace
Aube....................	Présage qu'un personnage divin arrive.	Indique le moment opportun pour partir pour un long chemin.	Indique que l'évocation d'un dieu vient.	Indique qu'un voleur vient.	Indique une chose désavantageuse quoique passée.	Indique qu'une dispute va avoir lieu.	Indique un avantage.	Indique qu'il y a un yack à tuer.	Indique qu'un ennemi bouge.
Aurore....................	Indique la mort d'un homme.	Indique qu'un homme va parler.	Indique qu'on va capturer un cheval.	Indique qu'il y a une bête sauvage à tuer.	Indique que des nouvelles arrivent.	Indique qu'un messager arrive.	Indique, si on vient vite, que c'est opportun.	Indique qu'un courrier de nouvelles arrive.	Indique qu'une affaire arrive.
Lever du soleil............	Indique qu'une personne vient en hâte.	Indique qu'un ordre arrive.	Indique qu'un ordre écrit d'un ministre arrive.	Indique qu'un rival et la gloire arrivent.	Indique que des bêtes féroces arrivent.	Indique qu'un favori arrive.	Indique qu'un voleur arrive.	Indique qu'un brigand arrive.	Indique qu'une parole du côté de l'homme arrive.
Commencement de la matinée..	Indique le désir parfait.	Indique qu'un ennemi bouge.	Indique l'injure à un dieu protecteur.	Indique que le vent se lève.	Indique que la pluie arrive.	Indique un danger.	Indique qu'une lutte arrive.	Indique qu'un malade va mourir.	Indique qu'un brahmane sans précédent arrive.
Fin de la matinée..........	Indique que la pluie tombe.	Indique le meurtre d'une bête sauvage.	Indique une querelle pour une femme.	Indique qu'un parent arrive.	Indique qu'une nuisance viendra de la cour du roi.	Indique qu'un fléau arrive.	Indique qu'un incendie aura lieu.	Indique qu'il faut agir sans retard.	Indique que quelqu'un se prosterne à vos pieds.
Midi....................	Indique une perte des richesses personnelles.	Indique qu'il ne faut parler à personne.	Indique que le vent et la pluie arrivent.	Indique qu'un voleur et une tempête arrivent.	Indique un bonheur pour une femme.	Indique qu'un parent de distinction arrive.	Indique une information qui sera agréable à tous les hommes.	Indique l'arrivée d'une femme blanche.	Indique qu'on entendra une nouvelle déplaisante.
Commencement de l'après-midi.	Indique un danger pour le roi.	Indique qu'on entendra une nouvelle de mort.	Indique la venue d'une frayeur.	Indique qu'une neige abondante tombera.	Indique qu'une chose prêtée et oubliée sera rapportée.	Indique une rencontre avec un grand ami.	Indique l'arrivée de quelqu'un qui fera quelque chose sans que vous vous en aperceviez.	Indique le plaisir que votre ennemi est mort.	Indique qu'on trouve un plat de nourriture et de boisson.
Fin de l'après-midi.........	Indique un danger.	Indique la guérison d'une maladie.	Indique qu'il faut faire une longue route.	Indique qu'un homme viendra de l'Est.	Indique l'arrivée d'un homme conduisant une femme.	Indique qu'on trouvera de la nourriture.	Indique qu'il viendra une joie noble.	Indique une joie pour tous.	Indique qu'on va manger et boire un festin où tout le monde se réjouira.
Coucher du soleil..........	Indique qu'un mauvais génie arrive.	Indique qu'on trouvera un trésor.	Indique une rencontre avec un grand ami.	Indique le besoin d'agir très libéralement.	Indique qu'il faut prendre garde à l'eau.	Indique qu'on viendra visiter la maison.	Indique que le frère cadet et son fils arrivent.	Indique qu'on entendra une nouvelle plaisante.	Indique une arrivée heureuse.
Crépuscule................	Indique que les fils et les beaux-fils arrivent.	Indique qu'un homme vient de l'Est.	Indique qu'un homme est tué par les bêtes féroces.	Indique qu'un homme vient du Sud.	Indique que l'oncle viendra aux nouvelles.	Indique qu'un homme viendra de l'Ouest.	Indique qu'on héritera de son père.	Indique une punition tardive.	Indique qu'on viendra réclamer une dette.

COMMENTAIRE EXPLICATIF.

༄༅ །།[1] ཕོ་རོག་ནི་མིའི་མགོན་ །། བཤེར་བ་ནི་ ། འཁྲབས་འཇུག་གི་མགོ་
ལ་ཡོད་པས་ཕོ་རོག་འདི་ཡིན་ །། [2] དྲང་སྲོང་ནི་ལྷ་ཡི་བཀའ་ །། བཤེར་བ་
ནི་ །། དང་པོ་ནི་འཁྲབས་འཇུག་ །། གཉིས་པ་ནི་ །། དམ་བཅད་པའི་བཀའ་ །། . . .

. . . .

. . . . [3] ཕྱོགས་བརྒྱད་ནས་ལྡིང་
དང་བཅུ་ །། དང་པོ་ནི་ཤར་ །ལྷོ་ །ནུབ་ །བྱང་ །ཤར་ལྷོ་ །ལྷོ་ནུབ་ །ནུབ་བྱང་ །བྱང་
ཤར་ །སྟེང་ཕྱོགས་ལྷ་ །འོག་ཕྱོགས་ཀླུ་ཡུལ་བཅས་དེ་བཅུ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་ །། . . .
. . . . [4 et 5] གཏོར་མ་ནི་བྱ་ལ་
གཏོར་ །། ཚོ་ཚོ་ནི་ཡོངས་སུ་གྱིས་ །། བཤེར་བ་ནི་བྱ་ཐམས་ཅད་ཚོ་ནས་
གཏོར་མ་ཟ་བ་ལ་བཤེར་ །། [6] ལྷ་འི་ནི་ཕྲུག་ཏུ་འབུལ་ །། དང་པོ་ནི་ . . .
. . . . གཉིས་པ་ནི་ལག་པ་ལ་འབུལ་ །། . . . .
. . . . [7] བཟང་ངན་ནི་ལྟས་སུ་གསུང་ །། བཞེས་པ་
ན་ །། དང་པོ་ནི་ །ཡག་པོ་ །གཉིས་པ་ལ་ །ཉེན་པ་ །གསུམ་པ་ནི་ །ལྟས་སུ་ །བཞི་
པ་ལ་ །བཤེར་ ། [8] དྲང་སྲོང་ནི་ལྷ་འཛིན་ལ་ །། དགོང་ལྟར་འདྲ་ལ་ །། . . .

. . . .

. . . .

[9] དྲང་ཞིང་ནི་བརྟན་པོར་སྡོད་ །། དང་པོ་ནི་རྒྱུན་མ་ལབ་ན་ །། གཉིས་པ་ལ་
མི་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཡག་པོ་ར་བརྩེ་ཡོང་ །། [10] ཕོ་རོག་ནི་དཀར་གི་བྱ་ །།
དང་པོ་ནི་ །། བྱ་རོག་ལ་བཤེར་ །། གཉིས་པ་ལ་ནམ་ལྡིང་གི་བྱ་ །། [11] འདབ་

དུག་ནི་གཞོག་དུག་པའ་ ||| དང་པོ་ནི་རྨད་ ||| གཉིས་པ་ལ་གཞོག་པ་ལ་
བཟེར ||| [12 et 13] ལྷ་ཡུལ་ནི་མཐོ་དུ་ཕྲིན་ ||| དམིག་རྗེ་ནི་སྣྲན་གསང་
པས་ ||| དང་པོ་ནི་མིག་གི་མིང་ ||| གཉིས་པ་ལ་གསལ་པོ་མཐོང་པས་མིང་ |||
གསུམ་པ་ནི་རྣ་བ་ཉན་པས་མིང་ ||| [14] ལྷེ་ཡུལ་ནས་མན་ངག་སྟོན་ ||| དང་
པོ་སྙིང་གི་ལྷ་ ||| གཉིས་ན་ལྷ་འི་ཡུལ་ ||| གསུམ་པ་ནི་སྐད་ ||| བཞི་ནི་སྒྲ་ ||| ལྷུ་
བ་ལ་ཡོང་ ||| [15] མི་རྟོག་ནི་གཅིག་མ་མཆིས ||| དང་པོ་ནི་མི་ ||| གཉིས་པ་
ནི་མི་ཐམས་ཅད་རྟོག་པ་ནི་ ||| གསུམ་པ་ན་གཅིག་འདྲ་བྲེད་ ||| [16] ཡིད་ཆེས་ནི་
སེམས་སྟོན་ཅིག་ ||| ཧ་སྒོ་ནི་ ||| གཉིས་པ་ན་ལྷ་ལ་གསོལ་ ||| པ་ ; ; གསུམ་པ་
ན ||| ཐབ་ཅིག་ ||| [17] ལྷོང་ལྷོང་ནི་བཟང་པོར་སྟོན་ ||| དང་པོ་ནི་སྐད་ |||
གཉིས་པ་ནི་ཡག་པོ་ ||| གསུམ་ནི་ཡོང་ ||| [18] ཐག་ཐག་ནི་འགྲིར་དུ་སྟོན་ |||
དང་པོ་སྐད་ ||| གཉིས་པ་ནི་འབྲིང་ཞིག་ | གསུམ་པ་ན་ཡོང་ ||| [19] ཀྲག་ཀྲགནི་
ཊིང་པར་སྟོན་ ||| དང་པོ་ནི་སྐད་ ||| གཉིས་པ་ནི་མི་ཡོང་ ||| [20] ཀྲོག་ཀྲོག་ནི་
གྲོག་ཡོད་སྣ་ ||| དང་པོ་ནི་སྐད་ ||| གཉིས་པ་ན་གྲོག་ཡོང་བཟེར་ ||| [21] ཨེ་
ཁྲུ་ཨེ་ཁྲུ་ནི་བར་ལ་སྟོན་ཡིན་ ||| དང་པོ་ནི་སྐད་ || གཉིས་པ་ནི་རྒྱུན་དུ་ཁོ་
རང་གི་སྐད་ཡིན་ ||

TRADUCTION.

Le corbeau est le protecteur de l'homme.

Le ṛṣi est la parole du dieu.

Le pâturage de *Byang tang*[1] est l'occasion de la viande de yak.

Parmi les pays, le *Dbous* est le principal.

[1] Pâturages du nord du Tibet.

Le dieu vénérable accompagne la parole qu'il prend avec lui.
Les huit directions et le zénith font neuf.
Le meilleur[1] est d'énoncer les trois moyens.
L'offrande, on la jette à l'oiseau.
Plus il y en a d'espèces, mieux cela vaut.
C'est dans la main du dieu qu'on remet l'offrande.
Une gloire qui fléchit, spectacle qu'on ne verra pas.
Le bon et le mauvais, après qu'on l'a vu, qui en parle?
Le ṛṣi pour tenir le dieu.
Montrer les dieux, devoir des parents.
Remède de douleur, parole des parents.
En conduisant on montre sa fermeté.
Le corbeau, oiseau des hauteurs.
Six plumes devinrent six ailes.
La terre des dieux arrive au ciel.
Un esprit devient pénétrant pour avoir entendu.
«Du dieu» indique un avis magique.
Homme et raison ne font pas un.
Croyance et confiance de l'esprit font un.
Les huit directions et le zénith font neuf.
Lhou lhou est signe de bien.
Thag thag est signe de chose moyenne.
Krag krag est signe de rapidité.
Krog krog veut dire ami.
Iou ïou est signe d'intermédiaire.

(1) ཨང་དང་པོ་ (?) «numéro un, première qualité».

MÉLANGES.

SUR QUELQUES MOTS D'ASIE CENTRALE ATTESTÉS DANS LES TEXTES CHINOIS.

I. Mängü et Möngkä (*Möṅka).

Le « grand khan » qui régna de 1251 à 1259, petit-fils et troisième successeur de Gengis-khan, est celui que Guillaume de Rubrouck connut lors de son mémorable séjour à Karakorum, en 1254; le moine cordelier l'appelle Mangu. Quelques années auparavant, en 1246, Jean du Plan Carpin avait recueilli, lui aussi, le nom de ce prince, et l'orthographiait Mengu. L'historien mongol Sanang Setsen écrit Müngkä (ou Möngkä). Les sources musulmanes hésitent entre منكو Mangu de Ǧuwainī et مونككا Mungka de Rachid ed-Din[1]; la transcription chinoise ancienne est 蒙哥 Mong-ko[2]. Dans son *Introduction à l'histoire des Mongols* (p. 270), M. Blochet a cru pouvoir déduire de pareilles alternances que « l'harmonie

(1) L'alphabet arabe ne permet d'indiquer que la nature des voyelles, mais non leur timbre; on peut donc aussi bien lire Mängü que Mangu, Möngka ou Müngkä que Mungka. Je reviendrai plus loin sur ce point.

(2) Dans les habitudes de transcription de l'époque mongole, *mong* représente *muṅ* ou *moṅ*, et *ko* répond à *ka* ou *kä*, *ga* ou *gä*, avec une gutturale de la série faible.

vocalique et les phénomènes consonantiques qui l'accompagnent n'existaient pas dans le mongol de la fin du XIIIe siècle, quoique leurs premiers effets commençassent déjà à se faire sentir». Cette conclusion n'a pas de rapport avec les prémisses et ne rend nullement compte du cas qui nous occupe ici. Je crois, au contraire, que l'explication est très simple si on se reporte au sens même du nom de «Mangu» ou «Mungka».

Dans son *Histoire des Mongols*, d'Ohsson, parlant de la générosité de «Mangou», ajoute en note (t. II, p. 333) : «*Mangou* signifie, en mongol, *argent*. Ce même nom veut dire en turc *éternel*. Les Mongols s'en servent dans le même sens, mais il n'aura pas été donné à un mortel.» En réalité, le mot mongol pour «argent» est, dans le mongol «littéraire», *münggü* ou *münggün* (en tout cas à voyelle labiale dans la première syllabe), et non «*mangou*», et on voit mal pourquoi on aurait donné au futur grand khan, dès sa naissance ou au moins dès sa première enfance, un nom que d'Ohsson semble rapporter à une libéralité dont les manifestations devaient forcément se faire attendre pendant nombre d'années. Quant à l'ancien mot turc qui signifie «éternel», c'est bien *mängü* (turc de l'Orkhon *bäṅgü* et *mäṅgü*), mais la forme mongole correspondante en était sans doute, au XIIIe siècle, **möṅka*, en mongol «littéraire» *müngkä* ou *möngkä*[1]. Pour ce qui est

[1] *Mängü* est la forme turque régulière, parfaitement attestée et conforme aux lois de l'harmonie consonantique et vocalique du turc ancien. Cette harmonie, qui est observée dans le mongol littéraire, a été appliquée systématiquement par les mongolisants européens du XIXe siècle, mais peut-être faut-il apporter à la théorie quelque tempérament. L'étude des dialectes mongols modernes a amené nos confrères finlandais et russes, MM. Ramstedt, Rudnev, etc., à douter de la valeur absolue des idées propagées à ce sujet par I. J. Schmidt et ses successeurs. Il me semble que l'examen des textes anciens conduit à des remarques similaires. Nous n'avons que fort peu de monuments littéraires du mongol dont nous puissions affirmer que l'orthographe n'a pas été rajeunie depuis l'an 1600 par exemple; c'est ce mongol littéraire moderne

enfin de ce nom d'« éternel » qui ne pouvait être « donné à un mortel », l'histoire chinoise de la dynastie mongole est là pour nous répondre : quand naquit ce petit-fils de Gengis-khan, un devin lui prédit une grande fortune, et c'est pourquoi on

ou modernisé que suivent nos dictionnaires. Au XVII[e] siècle, le mot qui nous occupe ici est écrit avec *ü* ou *ö* dans Sanang Setsen; Schmidt a lu *möngkä*; le dictionnaire de Kovalevskiï donne *müngkä*. Mais si nous ouvrons les *Documents de l'époque mongole* publiés par le prince R. Bonaparte et consultons le facsimilé de la fameuse lettre mongole adressée à Philippe le Bel par le roi Arghun en 1289, nous voyons qu'elle connaît bien les formes mouillées, puisqu'elle écrit par exemple *körük*, «portrait», ou *ögčü*, «[envoyant] en don», et cependant le premier mot, qui est précisément le mot «éternel», est écrit sans mouillure, c'est-à-dire **mongka* (*mongkä*) ou **mungka* (*mungkä*); les divers éditeurs ont ici modernisé le texte sans raison. J'ai rapporté du Kan-sou une grande inscription sino-mongole de 1362 qui, elle aussi, connaît les voyelles labiales mouillées, et orthographie par exemple *köbägün*, «fils»; mais elle aussi écrit le mot «éternel» sans mouillure, exactement comme la lettre rédigée à l'autre bout du monde mongol en 1289. Enfin, nous avons, pour fixer la prononciation du mongol au XIII[e] et au XIV[e] siècle, un instrument des plus précieux, mais qu'on n'a pas assez manié jusqu'ici : ce sont les inscriptions mongoles en écriture *'phags-pa*. Lorsqu'on les étudiera de plus près, on verra que le système inventé en 1269 rappelle d'assez près les transcriptions du turc en *brahmī* dont le D[r] Stönner a publié des échantillons, et dont j'ai moi-même retrouvé un spécimen dans une grotte de Touen-houang décorée à l'époque mongole. Cette écriture *'phags-pa* distingue en mongol *o* et *ö*, *u* et *ü*, mais elle dispose en outre d'un signe vocalique spécial, non mouillé, intermédiaire entre *u* et *o* (l'*ó* ou l'*ú* des mongolisants russes?), et c'est précisément lui qui est employé pour transcrire la voyelle labiale du mot mongol signifiant «éternel» (cf. par exemple l'inscription *'phags-pa* de 1314 reproduite dans PAUTHIER, *Marco Polo*, p. 772); de plus la seconde syllabe n'est pas mouillée (l'alphabet *'phags-pa* note l'*a* mouillé à toutes les syllabes), mais comporte simplement l'*a* inhérent, dans les syllabaires d'origine hindoue, à toute consonne qu'aucun signe annexe ne vient modifier. Il semble donc que, dans le dialecte de la Cour tout au moins, le mot signifiant «éternel» ait dû se prononcer en mongol **mónka* aux environs de l'an 1300. Tout en restituant une prononciation **möngkö*, Bobrovnikov (*Памятники монгольскаго квадратнаго письма*, Saint-Pétersbourg, 1870, p. 32-34) a déjà signalé l'orthographe à voyelle non mouillée dans l'inscription de 1314 et en a rapproché les formes analogues données par deux *p'ai-tseu* sensiblement contemporains. Cf. aussi A. ПОЗДНѢЕВЪ, *Лекціи по исторіи монгольской литературы*, fasc. 2, p. 97-101; GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus*, p. 56.

le nomma Mong-ko, car, ajoute une note originale du texte, «la traduction chinoise de Mong-ko, c'est «éternel»[1].

Il semble dès lors évident que le nom du quatrième grand khan signifie bien «éternel», et ainsi la double forme s'explique. La dynastie régnante était mongole, mais son entourage était en grande partie turc. Dans les deux langues, un même mot primitif, signifiant «éternel», avait pris des formes un peu différentes, mais suffisamment voisines pour que leur identité foncière s'imposât à l'esprit de tous[2]. Les Turcs appelaient, par suite, ce grand khan Mängü, les Mongols *Möṅka (Möngkä). Plan Carpin et Rubrouck transcrivent la forme turque; le Mong-ko des Chinois est l'équivalent régulier de la

(1) 蒙哥華言長生也。 *Yuan che*, chap. 3, fol. 1 r°.

(2) Sanang Setsen me paraît donner un autre exemple de l'équivalence *mängü-möṅka* quand il parle de deux frères, natifs de Toqmaq dans le Semireč'e, et qu'il appelle (éd. Schmidt, p. 164) Aq-möngkä et Yakhši-möngkä. Le pays de Toqmaq, dont la légende mongole paraît d'ailleurs avoir étendu le nom à tout le Khwārizm, était de langue turque, et le premier élément de chacun des noms (*âq*, «blanc», et *yaχši*, «bon») est purement turc. Il me semble que Sanang Setsen ou ses sources ont «mongolisé» la partie turque du nom pour laquelle ils trouvaient en mongol un équivalent manifeste, et que les noms originaux devaient être plutôt Aq-mängü et Yakhsi-mängü. Les anciens noms turcs en *mängü* ne nous sont pas inconnus; cf. par exemple Arslan-mängü dans von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I, p. 30; un autre Arslan-mängü, de Kan-tcheou, est nommé dans le *Yuan che*, chap. 35, fol. 6 v°. Le mongol avait des noms de formation analogue, tels ceux de Batu-möngkä ou de Bayan-möngkä qui sont fournis par l'*Histoire* même de Sanang Setsen. Dans son édition de l'*Histoire des Mongols de Rachid ed-din*, texte, t. II, p. 576, et appendice, p. 23, M. Blochet a dit que Allah-dād «est la traduction arabe (*sic*; lire persane)... du turc Monkké-birdi». M. Blochet donne cette forme «turque» à deux reprises en caractères ouigours; il devrait bien dire où il l'a prise. Elle n'est guère vraisemblable *a priori*, puisque la forme turque du mot est toujours *mängü* (ou rarement *mängigü*), et non **möṅka* ou *möngkä*. En fait, la forme turque régulière Mängü-birdi est au contraire bien connue; c'est elle, par exemple, qui figure dans le nom de ce sultan du Khwārizm Ǧalāl ud-Dīn Mangubirti dont l'histoire, écrite par le Nasawī, a été publiée et traduite par M. Houdas. C'est vraisemblablement ce prince dont le nom, dédoublé, a donné à la fois naissance au «Ǧalildun-sulta» et au «Mängkülik-sulta» de Sanang Setsen (éd. Schmidt, p. 84-87).

forme mongole; les sources musulmanes les ont connues toutes les deux[1].

Les textes chinois me paraissent fournir dès maintenant un cas semblable à celui du khan Mȯṅka ou Mängü. Une inscription de Touen-houang, datée de 1349, mentionne, à côté du prince de 西寧 Si-ning, 速來蠻 Sou-lai-man (Sulaïmān?), d'autres membres de sa famille, 養阿沙 Yang-a-cha, 速丹沙 Sou-tan-cha (Sulṭān-šāh?), 阿速歹 A-su-tai (Asutai). Deux ans plus tard, une autre inscription nous montre le prince Yang-a-cha devenu lui-même prince de Si-ning. M. Chavannes, qui a traduit ces inscriptions[2], a bien vu que ce Sou-lai-man était le même prince Sou-lai-man dont le *Yuan che* (chap. 108, fol. 2 v°) mentionnait la nomination comme prince de Si-ning en 1329, et qui était indiqué dans le même ouvrage au chapitre 107 (fol. 3 v°), sous l'orthographe 搠魯蠻 Cho-lou-man, comme descendant d'un des frères cadets de Gengis-khan. Dans le chapitre 36 du même *Yuan che* (fol. 2 r°), un autre passage portant sur l'année 1332 parle encore des services rendus par le roi de Si-ning Sou-lai-man. Quant à Yang-a-cha, M. Chavannes a signalé également qu'il devait être identique au 牙罕沙 Ya-han-cha, prince de Si-ning, dont il est question dans un texte du *Yuan che*, sous l'année 1353.

On peut ajouter un peu à ces renseignements. Le *Yuan che* a été compilé en 1369, mais les tableaux généalogiques qui en occupent le chapitre 107 se trouvaient déjà, trois ans plus tôt, dans le premier chapitre du 輟耕錄 *Tcho keng lou*, achevé en 1366. Certaines fautes communes, comme j'espère le montrer prochainement, établissent que les deux ouvrages ont puisé à un même original. Au lieu de Cho-lou-man, le

(1) Cf. ce qui est déjà dit à ce sujet en 1829 par I. J. Schmidt dans son édition de Sanang Setsen, p. 394.

(2) Cf. Chavannes, *Dix inscriptions de l'Asie centrale*, p. 288-295.

Tcho keng lou donne pour le nom de ce prince de Si-ning l'orthographe 撒魯蠻 Sa-lou-man, dont celle du *Yuan che* peut n'être qu'une altération graphique [1]. Par contre, tous deux attribuent pour fils à ce personnage le prince 卯罕 Mao-han. Il semble bien que 卯 *mao* soit une altération de 牙 *ya* (peut-être avec un intermédiaire 邪 *sie* = 耶 *ye*) et qu'il s'agisse du Ya-han (Ya-han-cha), mais la répétition de cette faute dans les deux textes montre qu'elle se trouvait déjà dans l'original commun, encore inconnu, que tous deux ont utilisés. De plus, et en dehors du texte relatif à Ya-han-cha que M. Chavannes a cité, ce prince reparaît dans deux autres passages des «annales principales» du *Yuan che*; une fois sous l'année 1352 (chap. 42, fol. 5 r°), avec l'orthographe 牙安沙 Ya-ngan-cha, mais le titre princier y est fautivement écrit avec le seul mot 寧 Ning au lieu de Si-ning; l'autre fois, sous l'année 1353 elle-même, quelques lignes après le passage déjà utilisé par M. Chavannes, et, comme dans celui-là, avec l'orthographe Ya-han-cha.

A quoi peuvent répondre Yang-a-cha d'une part, Ya-han-cha et Ya-ngan-cha de l'autre? En premier lieu, il faut mettre à part le caractère final *cha*, qui paraît être tout simplement

[1] *Tcho keng lou*, éd. du *Tsin tai pi chou*, chap. 1, fol. 9 v°. Le mot 搠 *cho* est historiquement homophone de 朔 *cho* (***š'wak*), mais les transcriptions de l'époque mongole montrent qu'au XIII° et au XIV° siècle le mot s'est prononcé dans la Chine du Nord avec une explosive initiale et non une chuintante. On a ainsi dans le *Yuan che* (*s. a.* 1222) 搠搠闌 Cho-cho-lan = جُغْجُران Ǧoqǧorān (cf. BRETSCHNEIDER, *Med. Researches*, I, 286); dans le *Tcho keng lou* (chap. 1, fol. 8 v°), 搠只哈撒兒 Cho-tche-ha-sa-eul = *Ǧoči-χasar (le mot *sa* est fautivement supprimé dans le passage correspondant du *Yuan che*, chap. 107, fol. 3 r°); dans le *Yuan che* (chap. 99, fol. 7 v°), 搠思吉斡節兒八哈失 Cho-sseu-ki-wo-tsie-eul-pa-ha-che, qui doit représenter un nom tibéto-mongol Čhos-kyi-vaǧir-baχši. Il ne semble pas possible que ce même caractère ait été employé, à la même époque, pour représenter la syllabe initiale de Sou-lai-man ou Sa-lou-man; c'est pourquoi j'incline à admettre que la forme du *Yuan che* est graphiquement altérée de celle qui nous a été transmise par le *Tcho keng lou*.

le persan *šāh*, «roi». On a vu que j'ai restitué hypothétiquement en Sulṭān-šāh le nom d'un frère de Yang-a-cha; le nom de Sulṭān-šāh est d'ailleurs attesté dans l'onomastique princière de l'Asie centrale. Par ailleurs, le *Yuan che* cite, sous l'année 1354 (chap. 43, fol. 4 v°), un prince de 魯 Lou nommé 馬某沙 Ma-mou-cha, ce qui ne paraît guère pouvoir se lire autrement que Maḥmūd-šāh. Le nom de Sulṭān-šāh implique qu'il s'agit d'un musulman; c'est ce qui m'a décidé à proposer Sulaïmān pour original de Sou-lai-man, nom du père de Sou-tan-cha. On objectera peut-être que les inscriptions de 1349 et de 1351 se rapportent à des fondations pieuses faites dans des sanctuaires bouddhiques, mais il y a d'autres exemples, à l'époque mongole, de musulmans pratiquant en Chine un éclectisme aussi libéral : telle cette inscription commémorant la réfection d'un temple bouddhique au Nganhouei, et dont l'auteur porte le nom indubitablement musulman de 納速剌丁 Na-sou-la-ting, Naçr ud-dīn[1]. Pour altérée qu'elle soit, la forme de Mao-han, donnée dans les tables du *Tcho keng lou* et du *Yuan che*, nous invite d'ailleurs, elle aussi, à couper le nom de Yang-a-cha ou Ya-han-cha en *yang-a* ou *ya-han*, plus *cha*; c'est à cette solution que je me suis arrêté, et je la crois presque certaine.

Reste *yang-a* ou *ya-han*. Mais *yang-a* suppose régulièrement un original *yanga*, tout comme, dans le nom du Ouigour bien connu 塔塔統阿 T'a-t'a-t'ong-a, la seconde partie du nom, *t'ong-a*, suppose le turc *tonga*, «héros». Or, les textes d'Asie centrale nous ont fait connaître le mot *yanga*; il signifiait «éléphant». D'autre part, *ya-han* et *ya-ngan* sont, à l'époque

[1] Sur cette inscription, cf. le *Ngan houei kin che lio*, édition du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chap. 3, fol. 33 v°-34 r°. Une inscription de 1368 nous montre de même le célèbre ministre musulman Sai-tien-tch'e (Sayyid-Ağall) contribuant à la restauration d'un temple bouddhique au Yunnan (cf. VISSIÈRE, *Études sino-mahométanes*, p. 13).

mongole, les transcriptions régulières d'un mongol *yaghan* (*yaγan*), et précisément *yaγan* (*ǧaγan*)[1], en mongol, signifie

[1] La prononciation mongole actuelle est sensiblement *dzān*, mongol «littéraire» *dzaγan* (*ǧaγan*). On sait qu'une même lettre a aujourd'hui en mongol la double valeur initiale *y* et *ǧ* (= français *dj*, en prononciation moderne surtout *dz*), mais que, dans les correspondances turco-mongoles, cette initiale, qui est d'ailleurs graphiquement le *y* initial de l'écriture «ouigoure», répond toujours à un ancien *y*. Les transcriptions chinoises de l'époque mongole, en donnant 札撒 *tcha-sa* pour le mongol *ǧasa* ou *ǧasaχ* (turc *yasaq*), «code [de Gengis-khan]» (*Yuan che*, chap. 2, fol. 1 r°; chap. 5, fol. 9 r°), ou 扎魯忽赤 *tcha-lou-hou-tch'e* pour le mongol *ǧarγuči* (turc *yarγuči*), «juge» (*Yuan che*, chap. 18, fol. 7 v°), montrent que, dès cette époque, un grand nombre de mots à initiale «ouigoure» *y* se prononçaient en mongol avec l'explosive *ǧ*. Un exemple plus frappant encore est fourni par le turc *yam*, «route», «station de poste», en face du mongol *ǧam*. Le russe, à son ordinaire, a èmprunté le mot avec la semi-voyelle initiale (ямщикъ, «postillon»). Mais le chinois a connu au contraire la forme à explosive initiale, et a transcrit 站赤 *tchan-tch'e* (prononciation au XIIIe siècle **čam-čhi*) le mongol *ǧamči*, «maître de poste». C'est ce mot emprunté alors par le chinois au mongol (quoique *écrit* avec un caractère chinois qui existait déjà dans un autre sens) qui subsiste aujourd'hui dans [*tch'ö*-]*tchan*, «station de chemin de fer», et qu'on retrouve même en annamite sous la forme de *tram*, «relais postal». L'explication de *tchan-tch'e* par «*eltšin*» proposée par M. Chavannes dans *T'oung Pao*, 1904, p. 389, 397, est certainement inexacte; quant au «mongol *janjin*» du dictionnaire de Giles (2e édit., n° 270), c'est un barbarisme. Il est encore moins admissible de tirer le turc *yam*, mongol *ǧam*, de combinaisons chinoises 驛馬 *yi-ma*, «cheval de poste», ou 驛務 *yi-wou*, «poste», comme le veut M. Blochet (*Histoire des Mongols de Rachid ed-din*, texte, II, p. 311). Mais l'exemple même de *yaγan-ǧaγan* transcrit *ya-han* dans le *Yuan che* tend à montrer que le passage du *y* à *ǧ*, même pour des mots où il est aujourd'hui constaté dans tous les dialectes mongols, ne s'est parfois effectué ou tout au moins ne s'est généralisé que postérieurement au XIVe siècle. La transcription *ya-han* donnée au temps des Ming dans un vocabulaire chinois-ouigour, et dont il sera question à la note suivante, semble venir à l'appui de cette hypothèse. Enfin, le *Yuan che* (chap. 12, fol. 1 v°) cite en 1282 un 也罕的斤 Ye-han ti-kin, dont M. Blochet (*ibid.*, p. 495) explique le nom par «Yakhan-tégin», «le prince rouge». Le mot *yaγa* ou *yaγan*, «vermeil», est à peu près inusité, et ici encore on pourrait songer à restituer Yaghan-tägin, le «prince éléphant»; mais le personnage en question était de la lignée princière des Turcs Qarluq (cf. *Yuan che*, chap. 133, fol. 2), et rien ne montre qu'il faille expliquer son nom par le mongol. Le dictionnaire de Radlov donne, dans les dialectes de l'Altaï, *yān* et *yān tägän aṅ* pour «éléphant»; l'origine de la

aussi «éléphant». Les originaux doivent donc être restitués en Yanga-šāh et Yaghan-šāh. Ici encore, comme dans le nom du petit-fils de Gengis-khan, nous retrouvons, pour des mots dont l'identité primitive est pratiquement certaine, mais qui, dès le XIIIe siècle au moins, avaient évolué dans les deux langues d'une manière différente, quelque chose comme des doublets turco-mongols[1] entre lesquels chacun restait libre de choisir suivant la région où il se trouvait et selon que l'une ou l'autre langue lui était plus ou moins familière. Il y aurait, je crois, une étude systématique à entreprendre sur cette question, et peut-être rendrait-elle compte, au moins partiellement, des anomalies déconcertantes que présente, au premier abord, l'onomastique des Turcs et des Mongols au XIIIe et au XIVe siècle[2].

seconde expression ne m'apparaît pas clairement. Cf. encore le mongol *ǧorči-χu* «aller», «voyager», sans doute apparenté au turc *yoryt-mâq*, et qui, dans un édit de Buyantu-khan de 1314, est encore orthographié *yorči-χu* en écriture *'phags-pa*.

[1] Les vocabulaires «ouigours» du Bureau des interprètes, compilés sous les Ming, nous ont conservé indirectement le témoignage de ces doublets. En principe, ils sont turco-chinois, mais la domination mongole était encore si récente que leur vocabulaire en a souvent gardé des traces. C'est ainsi que le mot pour «éléphant» avait été rétabli par Klaproth, d'après les vocabulaires de Berlin, sous la forme *yanga*; M. Müller (cf. *Uigurica*, I, p. 59) a le premier retrouvé le mot dans des textes. Mais M. Denison Ross a signalé (*T'oung Pao*, II, IX, 689-695) une autre série de ces vocabulaires qui se trouve dans la collection Morrison au University College de Londres, et m'a aimablement communiqué la copie qu'il avait faite du vocabulaire sino-ouigour. En face du chinois *siang*, «éléphant», j'y ai trouvé non pas une transcription de *yanga*, mais une orthographe *ya-han*, qui ne peut répondre qu'au mongol *yaγan*. C'est un excellent parallèle à la double forme Yang-a-cha et Ya-han-cha.

[2] Peut-être une explication du même ordre vaudra-t-elle pour les noms du fils aîné de Gengis-khan, mais le cas me semble encore trop douteux pour que je ne me borne pas à indiquer en note les éléments du problème. L'histoire officielle chinoise appelle ce fils 朮赤 Chou-tch'e; 朮 *chou* est un ancien **ǧw'yt* qui, à l'époque mongole, se prononçait encore à explosive initiale sonore, soit à peu près **ǧu*; aussi est-ce là sa valeur régulière de transcription au XIIIe et au XIVe siècle, par exemple dans 朮忽 *chou-hou* = Ǧuhud, Juif;

II. Nankiās.

Sous la dynastie mongole, au XIIIe et au XIVe siècle, les historiens persans et Marco Polo appellent régulièrement la Chine du Sud et ses habitants du nom de Manzi (Mangi). Depuis longtemps, on a reconnu que Manzi devait transcrire un

la correspondance normale est donc *Ǧuči. Le *Yuan tch'ao pi che* écrit toujours 拙赤 Tcho-tch'e, soit *Ǧoči. L'orthographe جوجى ou جوچى de Rachid ed-Din autorise naturellement aussi bien *Ǧuči que *Ǧoči; il en est de même de l'orthographe de Sanang Setsen (l'orthographe de Sanang Setsen comporte en outre une mouillure qui ne paraît pas primitive et dont Schmidt n'a pas tenu compte dans sa transcription). D'autre part, la source la plus ancienne, le 蒙韃備錄 *Mong ta pei lou*, rédigé à Pékin par le Chinois Mong Hong du vivant même de Gengis-khan, en 1221, écrit 約直 Yo-tche, soit *Yoči (éd. du *Kou kin chouo hai*, fol. 5 r°). Erdmann (*Temudschin der Unerschütterliche*, Leipzig, 1862, in-8°, p. 641) a réuni plusieurs gloses musulmanes relatives au nom de *Ǧuči ou *Ǧoči; il me paraît en résulter que le sens d'«hôte» s'y retrouve expressément ou indirectement; on est dès lors tenté de reconnaître, à la base du nom du fils aîné de Gengis-khan, le mongol *ǧočin*, «hôte». L'*n* final paraît et disparait dans les mots mongols au XIIIe et au XIVe siècle avec une telle facilité (*elčin-elči*, **daruγačin*-**daruγači*, *χašin* = ch. 河西 Ho-si, etc.) qu'elle ne saurait faire obstacle à cette explication. Quant à la forme *Yoči de Mong Hong, elle nous fournirait un nouvel exemple, à joindre à celui de *yaγan-ǧaγan*, pour un passage de *y* à *ǧ* qui n'était pas, au XIIIe siècle, aussi généralisé que de nos jours. Voilà pour la forme *Yoči-*Ǧoči. Mais, au lieu du *Ǧoči (Ǧuči) de Rachid ed-Din, son prédécesseur Ǧuwainī, l'auteur du *Tariχ-i ǧihan kušai*, écrit toujours توشى Tuši (ou Toši) [voir l'index de l'édition de Ǧuwainī qui vient d'être publiée pour le «Gibb Memorial Fund»]. Or cette seconde forme me paraît être appuyée par une source occidentale. A deux reprises, Jean du Plan Carpin nomme le fils aîné de Gengis-khan, et il l'appelle Thossuc-can. Cette forme n'a pas été expliquée; Bretschneider (*Mediaeval Researches*, II, 15) s'est borné à dire que c'était là «évidemment une erreur de copiste». La forme donnée par Ǧuwainī me semble écarter cette interprétation simpliste. «Can», au dire de Plan Carpin lui-même, est le mot *khan* (confondu avec *qaγan*); il est probable que le *c* final de Thossuc (plus vraisemblable que le Thossut donné par certains manuscrits) est né du «*can*» dont on faisait généralement suivre le nom véritable de ce prince; Thossuc-can est donc très voisin du Tuši (Toši) de Ǧuwainī. Les noms donnés par Ǧuwainī présentent parfois des particularités intéressantes. Ainsi l'orthographe تولى Tuli (Toli) qu'il adopte pour le nom du prince que

chinois 蠻子 Man-tseu, mot à mot les «barbares du Sud», les «gens du Sud»[1], et les édits rendus accessibles par la publication récente du 元典章 *Yuan tien tchang*[2] nous montrent qu'en effet, dans la langue chinoise vulgaire de l'époque, Man-tseu était le nom donné couramment aux habitants de la Chine méridionale.

Mais, à côté de Manzi, Rachid ed-Din emploie un synonyme Nankiās (Nangiās) et spécifie que c'est là le nom donné par les Mongols au pays qu'on appelle en chinois Manzi[3].

Rachid ed-Din et l'histoire officielle chinoise appellent تولوی Tului rapproche ce nom de la glose musulmane traditionnelle selon laquelle le nom de ce prince aurait signifié «miroir», ce qui est bien *toli* en mongol. De la valeur de cette glose, je ne me porte pas garant, pas plus que de celles qui amènent à interpréter *Ǧuči ou *Ǧoči par *ǧočin*, «hôte» (d'autres personnages ont des noms analogues, par exemple *Ǧuči-χasar [ou *Goči-χasar], frère cadet de Gengis-khan, ou le 朮赤台 Chou-tch'e-t'ai, *Ǧučitai [ou Ǧočitai], dont la biographie est donnée au chapitre 120 du *Yuan che*). Mais il suffit que des sources indépendantes confirment une leçon *Tuši à côté de *Ǧuči pour que nous soyons bien obligés d'admettre, ici encore, la coexistence de deux formes pour un même nom. Or Plan Carpin a recueilli son Thossuc-can près de Karakorum en 1246, c'est-à-dire dans la même région où Ǧuwainī, qui écrit Tuši (Toši), voyagea personnellement quelques années plus tard. Il est dès lors permis de se demander si là encore il ne s'agit pas d'une sorte de doublet turco-mongol, et si Ǧuwainī ne donne pas une forme turque Tuši (peut-être apparentée à *tuš*, «compagnon») à côté du nom mongol *Ǧoči de Rachid ed-Din, tout comme il gardait le turc Mängü, qu'entendirent également à Karakorum Plan Carpin et Rubrouck, là où Rachid ed-Din devait adopter le mongol *Mönka (Möngkä).

(1) Cf. par exemple Marco Polo, édition Yule-Cordier, II, 144. Le mot «sud» n'est pas exprimé, mais, dans la répartition ancienne des populations étrangères aux divers points cardinaux, *man* était le nom spécifique des barbares méridionaux; le sens de «barbare» est d'ailleurs atténué dans l'expression, et n'implique que l'idée un peu dédaigneuse qui s'attachait à l'«étranger». Il est évident que ce sont les Chinois de la Chine du Nord, sujets des Kin et surtout des Yuan, qui ont modifié la valeur du terme et l'ont appliqué à la Chine méridionale des Song.

(2) Sur le *Yuan tien tchang*, qui porte sur 1260-1320, avec supplément de 1322, cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 130-131.

(3) Quatremère, *Histoire des Mongols*, p. xciii; Blochet, *Histoire des Mongols de Rachid ed-din*, Texte, II, 324-325.

L'historien arménien Kirakos, qui dut mourir en 1272, parle de l'expédition que Mängü-khan entreprit en 1258-1259 contre «le lointain pays du peuple Nangas» (1). Le vocabulaire ouigour-chinois des Ming envoyé à la Bibliothèque nationale au XVIIIe siècle par le P. Amiot donne le mot *nangkiya*, qu'il traduit par 蠻 *man* (2). Enfin le mongol moderne connaît encore, pour désigner les Chinois, les formes Nangkiyas et Nangkiyad qui, au point de vue grammatical, sont à considérer naturellement comme des pluriels (3).

La seule explication qu'il me souvienne d'avoir vu proposer pour Nankiās ou Nangkiyas est celle mise en avant par M. Rockhill dans son édition de Guillaume de Rubrouck; Nankiās serait 南國 *nan-kouo*, le «royaume du Sud» (4). Mais, plutôt que cette solution proposée, d'ailleurs sous réserves, par notre confrère, une autre me semble à ce point manifeste que je n'ose garantir que nul n'y ait songé antérieurement. Puisque l'*s* final de Nankiās-Nangkiyas a toute chance d'être une marque de pluriel et que d'ailleurs un vocabulaire ouigour des Ming donne Nangkiya, on est *a priori* tenté de restituer une forme 南家 *nan-kia*, «gens du Sud», avec cet emploi en valeur de terme plural, sinon de pluriel, auquel se prête *kia*, «famille», dans la langue chinoise parlée. Sans doute, et jusqu'au XIVe siècle, 南 *nan*, pris isolément, se prononçait **nam*, mais le voisinage de la gutturale de *kia* pouvait suffire à trans-

(1) K. П. Патканов, *Исторія Монголов по армянским источникам*, 2e livr., Saint-Pétersbourg, 1874, in-8°, p. 90.

(2) Blochet, *loc. laud.*; aussi dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1909, p. 74-75.

(3) Nangkiyas se trouve en 1305 dans la lettre mongole d'Öljäitü à Philippe le Bel. On a Nangkiyad dans Sanang Setsen (éd. Schmidt, p. 210-211). M. Vladimirtsov m'a en outre signalé un passage du *Kanjur* mongol (éd. de Pékin, ex. de la Bibliothèque nationale, 'Dul-wa, vol. *ma*, fol. 248), où il est question d'«encre venant de chez les grands Nangkiyad, semblable à l'*utpala*» (*udbala mätü, yäkä Nangkiyad äčä irägsän bäkä*).

(4) W. W. Rockhill, *The Journey of Friar William of Rubruck*, p. 152.

former **nam* en *nan* ou **nań* dans une expression toute faite, où l'individualité des composants devait disparaître presque entièrement.

Quelque évidente que me parût cette explication, je me serais abstenu de la proposer, car l'expression *nan-kia*, théoriquement très vraisemblable, n'était pas attestée. La raison en pouvait bien être que nous n'avons qu'assez peu de textes rédigés en langue vulgaire. Il se trouvait cependant que le *Yuan tien tchang* venait de nous en faire connaître un bon nombre, et que précisément, en langue vulgaire, la Chine méridionale y était désignée sous le nom de Man-tseu et non de Nan-kia. Cette difficulté me paraît levée par deux passages du 三朝北盟會編 *San tch'ao pei mong houei pien.* C'est là un ouvrage considérable, en 250 chapitres, rédigé vers 1190, et qui nous a conservé des textes de premier ordre relatifs aux relations entre les Song et les Kin de 1117 à 1161 [1]. Dans ces textes, un certain nombre de conversations importantes sont rapportées dans les termes mêmes où elles ont été tenues, et sont ainsi rédigées en véritable langue parlée; c'est là que nous trouvons le terme de *nan-kia*. Dans un des cas, le texte est emprunté par Siu Mong-sin à un rapport qui porte sur l'année 1140 et semble avoir été rédigé dans le cours de cette même année; *nan-kia* y est appliqué aux Chinois des Song par un Chinois du Nord passé au service des Kin [2]. Mais l'exemple le plus caractéristique se touve au chapitre 22 (fol. 8 r°) et fait partie d'extraits du 茅齋自叙 *Mao tchai tseu siu*. Vers la fin de 1125, les Song envoyèrent 馬擴 Ma K'ouo en mission

[1] La seule édition moderne est celle publiée à Canton avec des caractères mobiles en 1878. Palladius avait connu l'ouvrage en manuscrit, et le cite à diverses reprises dans sa traduction du *Yuan tch'ao pi che*; M. Chavannes lui a en outre consacré une notice dans *J. A.*, mai-juin 1897, p. 387-388. L'auteur de l'ouvrage, 徐夢莘 Siu Mong-sin, vécut de 1124 à 1205.

[2] Chap. 202, fol. 4 r°.

auprès du général kin 粘罕 Nien-han, pour négocier un accord. Ma K'ouo écrivit immédiatement, sous le titre de *Mao tchai tseu siu*, le récit de cette mission, et l'ouvrage a passé en grande partie dans le *San tch'ao pei mong houei pien*. Or, en relatant les conversations qu'il eut avec Nien-han, Ma K'ouo rapporte cette réplique que lui fit un jour le général kin : 你說得也煞好。只是儞南家說話多梢空。A part la dernière expression, qu'une glose originale du texte explique heureusement[1], c'est là de pure langue parlée, et on traduira sans peine : «Ce que vous dites est bel et bien! Mais vous autres gens du Midi (*nan-kia*) êtes de grands menteurs.» Le général kin ne parlait sans doute pas chinois, mais Ma K'ouo a reproduit exactement, et cela revient au même pour nous, la forme sous laquelle les Chinois du Nord ralliés aux Kin et qui servaient d'interprètes ont traduit la phrase originale de Nien-han. Il est donc évident que dans la Chine du Nord, à cette époque, on désignait la Chine du Sud sous le nom de Nan-kia, et telle doit bien être par suite l'explication du Nankiās de l'époque mongole.

[1] La glose dit : 謂虛誕爲梢空, «c'est le mot «mensonge» que [Nien-han] exprime par *chao-k'ong*». J'ai retrouvé le terme au chap. 215, fol. 10 r°, dans un texte daté de 1127, et il y est accompagné de cette note : «Les Kin appellent *chao-k'ong* les mensonges (虛誕).» Enfin, la notice biographique de 宇文虛中 Yu-wen Hiu-tchong, reproduite au chap. 214, fol. 10 v°, donne aussi l'expression, mais en l'écrivant 捎空 *chao-k'ong* et ajoute : «C'est l'équivalent de ce que les gens de l'empire du Milieu appellent 脫空 *t'o-k'ong*, [propos] fuyants.» L'interprétation, dans le dernier passage, semble avoir été influencée par le désir de donner une expression chinoise qui fût à la fois en rapport sémantique et phonétique avec *chao-k'ong*. *Chao-k'ong* ne me rappelle pas par ailleurs d'équivalent moderne certain. On peut sans doute en trouver des explications purement chinoises («saisir le vide», etc.), mais il n'est pas impossible qu'il s'agisse, comme les gloses tendraient plutôt à le faire supposer, d'un mot jučen passé dans le chinois parlé du Nord au XIIe siècle. Quant à l'expression 也煞好 *ye-cha-hao*, «très bien», c'est la même qui se retrouve, écrite 也[illegible]好 *ye-chai-hao*, dans un édit en langue vulgaire rédigé en 1223 (cf. Chavannes, dans *T'oung Pao*, II, v, 372).

Seulement, une autre conséquence me paraît résulter des constatations précédentes. Puisque les textes du *Yuan tien tchang*, tout comme Marco Polo et Rachid ed-Din, garantissent que dans le chinois vulgaire du XIIIe siècle on disait Man-tseu et non Nan-kia pour la Chine du Sud et que cependant les Mongols employaient alors dans le même sens Nankiãs-Nangkiyas à l'exclusion de Man-tseu, il nous faut admettre qu'ils ont connu le mot avant la fondation de leur empire par Gengis-khan, ou tout au moins qu'ils l'ont hérité de gens qui l'avaient adopté auparavant. Ces gens ne pouvaient être que les Kin eux-mêmes, et l'identité du Nan-kia des textes chinois du XIIe siècle et du Nangkiyas de la langue mongole du XIIIe me paraît prouver que Nan-kia est le nom, jusqu'ici inconnu, que les Kin donnaient aux Chinois. Les Mongols, s'ils doivent beaucoup, comme langue et comme culture, aux Turcs, ont presque autant d'obligations aux Jučen; jusqu'à l'avènement de Khubilai, on peut dire que les Mongols n'ont connu la Chine et ses institutions que modifiées et adaptées par les Kin; il n'y a rien d'étonnant à ce que la langue même, par le nom que les Mongols donnaient aux Chinois, nous en rende ici témoignage[1].

Enfin il me semble que nous devons chercher du même côté l'explication du nom par lequel les Mandchous désignent les Chinois. «Chinois» se dit en mandchou Nikan, pluriel Nikasa. Le dictionnaire de Zakharov indique comme étymologie de Nikan le chinois 漢 Han. Il me paraît beaucoup plus probable que Nikasa soit l'équivalent de Nankiãs-Nangkiyas, qui est

[1] Les anciennes listes de mots jučen étudiées par Wylie, de Harlez, etc., ne disent rien du nom jučen des Chinois. Le vocabulaire publié par GRUBE (*Die Sprache und Schrift der Jučen*, p. 40) donne, pour désigner la Chine, une expression jučen qui est la traduction littérale de l'«Empire du Milieu». Mais le vocabulaire, établi sous les Ming et pour des gens qui se reconnaissaient tributaires de la Chine, ne vaut évidemment pas ici pour l'ancien royaume des Kin.

aussi un pluriel[1], et c'est sur ce pluriel qu'aura été refait en mandchou un singulier analogique *nikan*.

III. Šaman.

Le terme de chamanisme, dérivé de celui de «chamane» ou sorcier sibérien, est aujourd'hui passé dans la langue courante de l'ethnographie religieuse. Le «chamane» est le même sorcier que l'ancien turc appelait *qam* et que le mongol qualifie généralement de *bögä* (= turc *bögü*); le mongol connaît d'ailleurs aussi *šaman*. Mais ce dernier mot est surtout répandu chez les peuples tongouz, tantôt sous la forme *šaman*, tantôt, comme en mandchou proprement dit, sous la forme *sama* ou *saman*. On a beaucoup discuté sur l'étymologie de *šaman*, et naturellement l'idée est venue d'y voir une forme prâcrite de *çramaṇa*, analogue à celle qui a abouti au chinois *cha-men*. W. Schott, en 1842, puis, indépendamment de lui, Banzarov, en 1846, se sont prononcés finalement contre l'identification du mot *šaman* à un dérivé de *çramaṇa*[2]. L'origine et l'histoire du mot tongouz restent donc obscures. De plus, le mot ne nous était attesté jusqu'ici qu'à l'époque moderne, depuis que la Russie est entrée en contact direct avec la Sibérie orientale. Je laisserai de côté la question étymologique, mais un texte me paraît attester l'existence du mot *šaman* en Mandchourie dès le XIIe siècle.

Quand l'empire jučen ou kin se constitua en 1115 et dans les années suivantes, l'un des principaux artisans de sa jeune fortune fut celui que l'*Histoire des Kin* appelle 完顏希尹

[1] Il se peut d'ailleurs que des pluriels en °*s* aient existé en *jučen*, et que par suite Mongols et Mandchous aient reçu directement des Kin la forme en °*s* d'où dérivent Nangkiyas et Nikasa.

[2] W. Schott, *Ueber den Doppelsinn des Wortes Schamane und über den tungusischen Schamanen-Cultus am Hofe der Mandju-Kaisern*, Berlin, 1842; Д. Банзаровъ, *Черная вѣра*, Kazan, 1846, p. 50-53.

Wan-yen Hi-yin, mais qui est plus souvent désigné dans les textes contemporains sous le nom de 兀室 Wou-che ou parfois 悟室 Wou-che[1]. C'est ce Wou-che, intelligent et rusé,

[1] Le nom de Hi-yin est un «nom personnel» chinois. Wan-yen était le nom de la famille impériale des Kin et est aujourd'hui porté par des Mandchous qui se prétendent ses descendants. Au temps des Kin (cf. par exemple le chap. 1, fol. 17 r°, du *Tcho keng lou*), on considérait Wan-yen comme l'équivalent du nom de famille chinois 王 Wang, qui signifie au propre «prince», et il n'est pas exclu que Wan-yen en soit une simple transcription, sur le type des formes *t'a-ngan* = chinois 堂 *t'ang*, *t'i-yin* = chinois 廳 *t'ing*, que le vocabulaire publié par M. Grube nous a fait connaître en assez grande abondance. Quant à Wou-che, c'est évidemment la transcription d'un mot jučen. Une œuvre du xiie siècle, le 神麓記 *Chen lou ki* de 苗耀 Miao Yao, citée dans le *San tch'ao pei mong houei pien* (chap. 197, fol. 2 r°), dit à propos de ce personnage que «sa mère fut enceinte de lui pendant trente mois; [c'est pourquoi,] quand il naquit, on lui donna le nom de Wou-che». Et l'auteur lui-même ajoute en note : «[Wou-che,] cela signifie trente» (母妊三十餘月。生名曰兀室。note : 乃三十也). L'auteur chinois se trompe peut-être sur la raison qui fit choisir le nom de Wou-che; il est peu probable qu'il se soit mépris sur son sens. Nous gagnons à cette note de savoir approximativement comment on disait «trente» en jučen du xiie siècle. Le mot n'a pas été signalé par Wylie. Le vocabulaire beaucoup plus tardif publié par Grube donne alors 古申 *kou-chen* comme la transcription chinoise du nombre «trente» en jučen; Grube en a naturellement rapproché le mandchou *gōsin*. Il semble que la commission des lettrés de K'ien-long ait eu connaissance de la glose relative au nom de Wou-che, puisqu'elle a substitué à Wou-che, dans son remaniement des noms propres de l'*Histoire des Kin*, une orthographe 谷神 Kou-chen, qui s'inspire, elle aussi, du mandchou *gōsin*. Les leçons du xiie siècle paraissent en faveur d'un jučen **gōši* pour «trente». Il semble qu'on ait assez souvent donné des noms de nombre comme noms personnels aux Kin, mais le rang dans la famille doit y avoir joué un rôle, plutôt que des circonstances aussi invraisemblables qu'une grossesse de trente mois. Un bon exemple nous en est fourni par le 松漠紀聞 *Song mo ki wen*, rédigé au milieu du xiie siècle par un écrivain célèbre, 洪皓 Hong Hao, qui connaissait bien les Kin pour avoir été leur prisonnier de 1129 à 1143 (et non 1140 comme il est dit dans Giles, *Biogr. Diction.*, n° 889). Parlant du prince Kin 銀珠哥 Yin-tchou-ko ou Yin-tchou, Hong Hao ajoute (*Song mo ki wen*, cité dans *San tch'ao pei mong houei pien*, chap. 221, fol. 12 v°). «Yin-tchou, [cela veut dire] qu'il était le soixantième» (銀珠者。行第六十也). Le mot pour «soixante» n'était pas attesté jusqu'ici en jučen ancien; le vocabulaire des Ming le représentait par 寧住 *ning-tchou* (en donnant à tort la

qui fut l'inventeur des grands caractères jučen. Son adresse finit par le rendre suspect et lui être fatale : il fut mis à mort par ordre de son prince, le 7[e] mois de l'année 1139. Comme de juste, le *San tch'ao pei mong houei pien* parle souvent de Wou-che, mais Siu Mong-sin résume son jugement dans ces quelques phrases : « Wou-che était rusé et capable. Il constitua lui-même les lois et l'écriture des Jučen, et fit vraiment des Jučen un royaume. Ses compatriotes l'appelaient *chan-man*; *chan-man*, en langue *jučen*, cela signifie une sorcière » 兀室奸猾而有才。自製女眞法律文字。成其一國。國人號爲珊[(1)]蠻。珊蠻者女眞語巫嫗也。

Il ne me paraît y avoir aucun doute sur l'identité de *chan-man* (*šan-man*) et de *šaman*, et ainsi le mot nous est attesté en jučen à la fin du XII[e] siècle, mais dans des conditions telles qu'il existait forcément du vivant même de Wou-che, c'est-à-dire avant 1139. On notera également le sens de « sorcière » indiqué par Siu Mong-sin. L'auteur chinois, ou la source à laquelle il a puisé, peut évidemment faire erreur ici sur le sexe, ou peut-être le mot s'appliquait-il aussi bien aux sorciers et

même forme pour « six »). Grube, comme de juste, a mis en face de *ning-tchou* le mandchou *ningu*. Le passage du *Song mo ki wen* semble établir qu'en jučen ancien on disait *'ingu, avec la même alternance initiale entre 'i et *ni* qui est attestée dans le nom de la perle : jučen du XII[e] siècle, *yin-chou-k'o* (*'*inguχa*); jučen des Ming, *ning-ču-hei*; mandchou, *ničuχā*. La forme mandchoue ne paraît pas résulter d'une métathèse, mais provenir d'une forme **ninčuχā*, par une dénasalisation analogue à celle que j'ai cru constater dans *nikasa* dérivant de *nankiās* ou de la forme jučen dont *nankiās* est sorti. En tout cas, ces parallèles me semblent écarter l'étymologie de *ničuχā* par le verbe mandchou *ničumbi*, qui est indiquée par Zakharov; on doit plus probablement voir là un dérivé du vieux mot turc signifiant « perle » et qui est aujourd'hui représenté en turc osmanli par *ingü* et *ingi*, en turc de Kachgarie par *inči*. Même sans disposer de nouveaux textes originaux en jučen, il reste encore beaucoup à tirer de ce que les textes chinois nous font connaître sur cet idiome disparu.

(1) Le texte a en réalité, dans le premier cas, 珊 au lieu de 珊 *chan*; mais c'est là une orthographe fautive, donnant un caractère qui n'est pas attesté ailleurs, et que la phrase suivante ne reproduit pas.

aux sorcières. Il est cependant bon de retenir cette glose, car d'autres traditions, chez les populations sibériennes, montrent que les femmes ont parfois joué un grand rôle dans les rites du chamanisme.

Paul Pelliot.

Note additionnelle. — L'équivalence *chan-man* = *šaman* a déjà été indiquée incidemment par Palladius dans les *Труды* de la Mission russe de Pékin, t. IV, p. 237.

IMPRIMERIE NATIONALE.

COMPTES RENDUS.

S. C. Ylvisaker. *Zur babylonischen und assyrischen Grammatik, eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit.* (*Leipziger semitistische Studien*, V, 6). — Leipzig, Hinrichs, 1912; 1 vol. in-8°, IV-88 pages.

Les inscriptions royales de la Babylonie et de l'Assyrie, rédigées suivant des formules presque immuables, ne peuvent guère nous renseigner sur l'état de la langue parlée à l'époque de leur rédaction. Les lettres trouvées à *Kuyunjik* et publiées par Harper (11 vol. 1892-1911) sont, à cet égard comme à bien d'autres, une source précieuse de renseignements. Elles sont toutes d'une époque bien délimitée, celle des Sargonides; elles sont les unes en babylonien, les autres en assyrien, ce qui permet une comparaison des deux dialectes; en dehors des formules de salutation, elles sont rédigées librement et pourtant avec un soin qui montre que les auteurs étaient de véritables lettrés. La publication de M. Harper est encore incomplète et M. Ylvisaker n'a pu utiliser que les neuf premiers volumes, mais les 974 lettres qu'il a dépouillées forment un ensemble assez important pour que la suite ne doive ajouter rien d'essentiel aux renseignements qu'il y a recueillis.

Dans la première partie, consacrée à la phonétique, je note que le passage de *št* à *ss* se rencontre exclusivement en assyrien; en babylonien *št* donne toujours *lt;* la tendance à la nasalisation (*mandattu*) est particulière au babylonien (assyrien *madattu*); le passage de *a* à *u* par assimilation régressive (*išakkunû* pour *išakkanû*) est un fait particulier à l'assyrien; une voyelle auxiliaire est souvent introduite entre deux consonnes pour faciliter la prononciation (*apatalaḫ* pour *aptalaḫ, ikibusuni* pour *ikbusuni*). La seconde partie traite de la morphologie. On y constate que le babylonien garde encore le souvenir de l'ancienne déclinaison, nominatif *u*, génitif *i*, accusatif *a*, mais emploie aussi *u* pour l'accusatif et le génitif, *a* pour le nominatif et le génitif, *i* pour le nominatif et l'accusatif; l'assyrien au contraire, et cela est assez imprévu, emploie régulièrement *u* comme désinence du nominatif et de l'accusatif, *i* comme désinence du génitif. Le tableau des formes verbales est des plus précieux; on y apprend notamment que, en assyrien, l'impératif et le permansif du piel et du šafel vocalisent la pre-

mière radicale en *a* non en *u* (*ḫallik, ḫallupu, šašluṭāku.*) M. Ylvisaker n'a pu relever aucune trace d'une prononciation aspirée des lettres בגדכפת en assyrien. Dans les formes du précatif, *lu* + *a* donne régulièrement *lû* en babylonien et *lâ* en assyrien. La syntaxe a été presque entièrement laissée de côté par M. Ylvisaker; il a pourtant signalé que l'emploi de *ma* pour relier les propositions et l'emploi de *u* comme prolongement du verbe dans une proposition subordonnée sont exclusivement babyloniens, et que l'emploi de l'enclitique *ni* est exclusivement assyrien. Son travail sera un instrument indispensable pour tous ceux qui voudront étudier les lettres si intéressantes mais souvent si obscures de l'époque des Sargonides.

C. Fossey.

Ernst Weidner. *Beiträge zur babylonischen Astronomie*, mit einer Sternkarte und 6 Abbildungen im Text (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, VIII, 4). — Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8°, 100 pages.

Dans la langue encore si mal connue de l'astronomie assyro-babylonienne, il n'y a guère d'expressions qui aient été plus discutées que celles de «chemin d'*Anu*», «chemin d'*Enlil*» et «chemin d'*Ea*». Jensen, Hommel, Winckler et Mahler ont émis à ce sujet des théories contradictoires dont aucune n'a pu s'imposer d'une manière définitive. M. Weidner s'appuyant sur des textes inconnus à ses devanciers, a repris la question. De la comparaison de K. 480 (= III R., 51, 9) qui reste toujours le texte fondamental, avec les *Reports* de Thomson, l'*Astrologie chaldéenne* de Virolleaud (*Ištar*), différentes lettres de Harper, un texte de Craig (*Astron. Astrolog. Texts*), il a tiré la conclusion suivante, qui semble solidement établie : les trois chemins représentent l'écliptique, soit: le chemin d'*Enlil* l'écliptique depuis les Gémeaux jusqu'au Scorpion, le chemin d'*Ea* l'écliptique depuis le Sagittaire jusqu'au Verseau, le chemin d'*Anu* l'écliptique depuis le Poisson jusqu'au Taureau. Le texte Sm. 1907 montre en outre qu'à une certaine époque l'année commençait au mois d'*Adar*, ce qui est d'ailleurs confirmé par le n° 16 des *Reports* de Thomson et la liste de mois reconstruite par Myrhman (*Sumerian administrative documents*). La division de l'écliptique en trois «chemins» doit donc remonter à une époque où le soleil au commencement de l'année, c'est-à-dire au début du printemps, se trouvait dans la constellation des Gémeaux, c'est-à-dire vers 4500, ce qui serait une preuve de la haute antiquité de l'astronomie babylonienne.

La seconde contribution de M. Weidner est consacrée aux mots *agû* et *azkaru*. Appliqué à la lune, le mot *agû* signifie «lumière cendrée», mais aussi une «couronne de nuages», *agû tašriḫti* est la pleine lune; appliqué au soleil et à Vénus, *agû* ne peut guère désigner que des bandes ou des couronnes de nuages. Les *azkarē* sont les phases d'une éclipse de lune totale. — Enfie M. Weidner a traduit et commenté le texte n° III de l'*Astrologie chaldéenne, Sin*, et rectifié sur beaucoup de points l'interprétation de Jastrow. La partie la plus hypothétique de ses *Beiträge* est sans doute sa théorie sur l'origine du système sexagésimal chez les Babyloniens.

C. Fossey.

R. Koldewey. *Die Tempel von Babylon und Borsippa*, nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft; mit 110 Abbildungen im Text und auf 11 Blättern sowie 16 Tafeln. — Leipzig, Hinrichs, 1911; in-4°, 76 pages, 32 M.

M. Koldewey, qui dirige les fouilles entreprises par la Société orientale allemande en Babylonie, nous donne les résultats de ces fouilles en ce qui concerne les temples de Babylone et de Borsippa actuellement déblayés en tout ou en partie, c'est-à-dire : l'Emaḫ, temple de Ninmaḫ, l'Epatutila, temple de Ninib, l'Esagila, temple de *Marduk,* et un temple non encore identifié, désigné par la lettre Z, à Babylone; l'Ezida, temple de *Nabû* à Borsippa. Sans se perdre dans les détails, M. Koldewey a signalé tout ce qui peut intéresser l'histoire de l'architecture babylonienne. L'Emaḫ a pu être, selon lui, le temple dans lequel Alexandre sacrifiait tous les jours (Arrien, *An.*, VII, 25). Il insiste avec raison sur les tours à rainures verticales qui ornaient les murs extérieurs. A l'Esagila on en a dégagé 400, et la construction en comportait peut-être plus de 1,000; c'est là un des traits les plus caractéristiques de l'architecture babylonienne, probablement à toutes les époques; la tour est presque l'unique ornement. Il n'y a pas de colonnes et la tour joue le même rôle que la colonne en Occident; il n'y a pour ainsi dire pas de cimaises ni de moulures, mais seulement des rainures. Le couronnement est formé uniquement de créneaux à degrés. Rien n'est moins varié, et l'effet est obtenu uniquement par la masse. Des recherches personnelles de M. Koldewey et de la critique à laquelle il a soumis celle de ses devanciers, il résulte que nous ne savons rien de l'aspect extérieur des *ziggurat* et que notamment la disposition des étages décrite par Hérodote ne s'est encore rencontrée nulle part;

tout ce qui est acquis par les fouilles effectuées jusqu'à ce jour, c'est que la *ziggurat* était un massif de briques sur plan carré. En appendice, M. Koldewey a donné, d'après Delitzsch et Weissbach, la transcription et la traduction des textes récemment découverts et relatifs aux monuments étudiés par lui, c'est-à-dire un cylindre d'*Ašur-bani-apal* et une brique de *Nabû-kudurri-uṣur* provenant de l'Emaḫ; une statuette d'argile et un fragment du cylindre du temple Z; un cylindre de *Nabû-apal-uṣur* relatif à l'Epatutila; un cylindre de *Sin-magir;* un cylindre de *Nabû-kudurri-uṣur* et une brique d'*Ašur-aḫê-iddin* provenant de l'Etemenanki, trois estampilles d'*Ašur-aḫê-iddin*, d'*Ašur-bani-apal* et de *Nabû-kudurri-uṣur*, provenant de l'Esagila et six textes intéressant l'Ezida et la route de la procession de *Nabû*. L'illustration n'est pas irréprochable : certains similis sont si flous qu'on eût pu sans inconvénient les supprimer.

C. Fossey.

A. Ungnad. *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachau's Erstausgabe. — Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8°, 7-17 pages.

Les papyrus découverts à Éléphantine en 1906-1908 sont rapidement devenus célèbres et point n'est besoin aujourd'hui d'expliquer longuement pourquoi ils ont si vivement éveillé l'intérêt des savants. Tout le monde comprendra donc le service que M. Ungnad a rendu aux études orientales en présentant ces textes dans une édition d'un prix très modique. On a suppléé aux reproductions photographiques par des indications typographiques qui permettent de distinguer à première vue les lacunes dues aux mutilations des originaux des blancs laissés par le scribe, dans les restitutions des lettres incomplètes les lectures certaines de celles qui le sont moins, etc. Le commentaire est succinct mais contient tout l'essentiel. Un appendice contient onze fragments qui ne proviennent pas des mêmes fouilles et qui ne se trouvent pas dans l'édition de Sachau. Un glossaire donne la liste des mots inconnus à l'araméen biblique.

C. Fossey.

Sina Schiffer. *Die Aramäer*, historisch-geographische Untersuchungen mit einer Karte. — Leipzig, Hinrichs, 1911; 1 vol., xii-207 pages.

L'ouvrage que M. Schiffer a consacré aux Araméens est divisé en six parties : A. Les Araméens dans les inscriptions cunéiformes; B. Les

Araméens dans l'Ancien Testament; C. La naissance et le développement de l'aramaïsme, en deux sections : Le développement de la langue araméenne depuis le commencement de l'époque perse, et : Les plus anciennes traces des Araméens; D. Résultats de l'enquête poursuivie dans les trois premières parties; E. Établissements des Araméens; F. Notes et matériaux. Il suffit de parcourir la table des matières pour se rendre compte que c'est là un livre mal ordonné. On ne comprend pas tout d'abord pourquoi l'auteur a réuni dans les deux premières parties un certain nombre de données qui auraient dû figurer dans la troisième, ni pourquoi, dans celle-ci, il a renversé l'ordre historique en prenant d'abord les Araméens à partir de l'époque perse, pour étudier ensuite les époques les plus anciennes. On s'étonne aussi de le voir présenter ses conclusions — en deux pages! — avant de passer à l'étude de la répartition géographique des Araméens, choisir pour présenter cette étude l'ordre alphabétique, et ajouter enfin à quatre chapitres où il n'y a guère que des matériaux, un chapitre intitulé *Glossen und Materialien*. Les Araméens attendent encore leur historien. Tout au plus pourrait-on dire que M. Schiffer a préparé les voies, car il n'a pas su éviter un assez grand nombre d'erreurs de détail et il ne faudrait pas le suivre aveuglément.

C. Fossey.

Fr. Schulthess. *Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt; die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt* (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, VIII, 3). — Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8°, 136 pages.

De l'œuvre poétique d'Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt il ne nous est parvenu que des fragments difficiles à retrouver dans les auteurs où ils sont cités. M. Schulthess a rendu un grand service à l'histoire de la poésie arabe en les réunissant et en les classant. Umajja étant contemporain de Mahomet, il était intéressant de savoir si son œuvre avait subi l'influence du Coran ou si réciproquement Mahomet lui avait emprunté quelque chose. La réponse à cette double question paraît devoir rester négative. M. Schulthess a joint à son édition un commentaire qu'on eût souhaité plus abondant et une traduction qui, sans résoudre toutes les obscurités, sera d'un précieux secours pour l'étude du texte.

C. Fossey.

The Nakâ'iḍ of Jarîr and Al-Farazdak, edited by Anthony Ashley Bevan, vol. III (Indices and glossary). — Leyde, E. J. Brill, 1908-1912; gr. in-4°.

M. Bevan a enfin terminé l'œuvre considérable qu'il avait entreprise, celle de donner une édition critique des *Naqâïḍ,* sur laquelle nous avons déjà eu, à plusieurs reprises, l'occasion d'attirer l'attention des lecteurs. Le troisième volume, qu'il n'a pas fallu moins de trois ans pour mettre au jour, contient les *Index* et le glossaire. Une courte préface nous apprend qu'aussitôt après la publication de la dernière partie du second volume, l'auteur a reçu une lettre du R. P. Anastase Marie de Saint-Élie, de la mission des Carmes de Baghdad, l'informant qu'il possédait un manuscrit des *Naqâïḍ* daté de l'an 925 de l'hégire. À l'examen, cette copie s'est trouvée être de la famille de celle de Strasbourg, sans qu'on puisse déterminer si elle a été faite directement sur celle-ci ou si elle provient d'intermédiaires inconnus; en tout cas, le manuscrit de Baghdad offre l'avantage de suppléer son prototype dans les parties qui manquent.

Les index sont au nombre de quatre. Le premier a pour titre *Poems and poetical fragments arranged according to rhyme and metre;* c'est tout simplement une liste des rimes par ordre alphabétique. Le second renferme l'indication des passages parallèles se rencontrant dans d'autres ouvrages, tels que le *Kitâb-el-Aghâni,* la collection des six diwans publiée par Ahlwardt, le *Lisân-el-'Arab,* qui présente de beaucoup le nombre le plus considérable de citations. Le troisième est une liste alphabétique des noms propres de personnes, de tribus, etc. (p. 49-250). Le quatrième est un index géographique (p. 251-271).

Le glossaire (p. 273-611) forme un utile complément des dictionnaires arabes, en attendant que nous possédions un lexique historique nous donnant l'état de la langue arabe du VIIᵉ au IXᵉ siècle. La lecture en suggère quelques observations. Page 280, إلى, dans une généalogie, n'est pas *descended from,* mais plutôt «remontant jusqu'à...». — P. 290, البُطَيْن n'est pas le nom d'une constellation, mais celui de la deuxième mansion lunaire, marquée par un groupe de trois étoiles dans le ventre du Bélier. — P. 296, بُوق *trumpet* (*such as was used in the Christian cult*); confusion avec le culte juif qui emploie le שׁוֹפָר à certaines occasions, notamment pour annoncer le jeûne du Kippour (*Lév.,* XXV, 9). — P. 320. Un bon exemple des services que l'on peut attendre du glossaire se trouve à propos de la racine جهل dans le sens d'«être sauvage, violent». — L'étymologie persane de mots tels que جاه (p. 321) et جاه (p. 322) est indiquée à juste titre : pourquoi l'avoir

négligée dans des mots comme مُتْرَس [p. 297] (où la vocalisation à elle seule indique l'origine étrangère) et صِبْهْبَذ (p. 435)? — P. 337, حَكَم n'est pas un juge, mais un arbitre; ce mot, très ancien, a conservé ce sens particulier dans la langue juridique; cf. *Qorân*, IV, 39, qui ne laisse aucun doute. Le juge proprement dit (*qâḍ*ⁱⁿ) a été institué par le développement de la société musulmane. — P. 361, خَوْخَة ne peut pas signifier *a small window* dans le second des deux passages allégués (p. 721, l. 18); ce serait admettre qu'Obéïd-Allah est sorti de chez lui par la fenêtre, ce qui invraisemblable. Ce mot, qui a été conservé dans les dialectes de l'Afrique du Nord, signifie «couloir, poterne» (Beaussier); compléter ainsi le *Supplément* de Dozy. — P. 363, الدَّبَرَان n'est pas le nom d'une constellation, mais l'étoile du même nom, Aldébaran ou α du Taureau. — P. 369, دَيْلَمِيّ, épithète d'un *spear-head,* indique que ce genre de pointe de lance avait été importé par les mercenaires du Déïlem. — P. 384, *Urjuwān* est vocalisé sur l'analogie d'expressions telles que *uqḥuwān;* sinon, on ne comprendrait pas la déformation d'un vocable visiblement emprunté au persan *arghawān.* Pour le sens, voir p. 217.

P. 403, l'expression زَوّ المنايا a tout récemment fait l'objet d'une étude de M. J. Wellhausen (*Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch.,* t. LXVI, 1912, p. 697) qui cite le passage visé dans le glossaire; ce savant y voit un emprunt à l'araméen de la Babylonie זו «Zange, Scheere». — P. 405, إِسْتَار «nombre de quatre objets» ne peut pas venir du persan چهار comme l'ont cru les lexicographes arabes; *č* ne saurait donner le groupe *st,* qui se retrouve au contraire intégralement dans σΊατήρ «tétradrachme»; cf. J. Darmesteter, *Zend-Avesta,* t. II, p. xx, et Huart, *Livre de la Création,* t. IV, p. 26, n. 3. — P. 413, مُسَلْسَل signifie un sabre dont la lame présente à l'œil, dans le damas, des lignes ondulées; comparer Huart, *Calligraphes,* p. 56. — P. 418. L'idée renfermée dans سُوقَة n'est pas tout à fait celle de sujet d'un roi, mais plutôt celle d'homme de la plèbe, de la canaille. — P. 426, الشِّعْرَيَان «les deux Sirius» sont le grand Chien et le petit Chien. — P. 440, صَفَّق; dans le passage allégué, cette deuxième forme paraît synonyme de صفق et signifier «fermer», non «ouvrir».

P. 469, عَرْعَر est le genévrier, non le cyprès. — P. 485, عَنْدَم est bien une teinture rouge à laquelle le sang est comparé, mais c'est plus précisément la résine du sang-dragon; cf. un vers de Sélâma ben Djandal, *Journ. as.,* Xᵉ série, t. XV (1910), p. 95, vers 35. — P. 506, فِرِنْد sorte d'étoffe, encore un mot persan arabisé (پرند, comme l'indique

Freytag) : c'est un taffetas non broché. — P. 554, pour ماخور «cabaret», au lieu de renvoyer, pour l'origine de ce mot, au commentaire de la page 321 qui en fait une expression nabatéenne (= araméenne), M. Bevan aurait mieux fait d'adresser le lecteur à Freytag et d'ajouter que *mākhŏr* (avec *ŏ* bref, à cause du pluriel مواخر) se rapproche plus de *mā(ða)-khʷar* que de مَخْبَر. — P. 561. Les méharis ne sont pas ainsi nommés d'après la tribu de Mahara (*sic*), mais d'après la contrée du Mahra, bien connue depuis les recherches de Fresnel et la récente exploration autrichienne. — P. 571, نَسًا est la veine sciatique ou veine saphène externe; cf. P. DE KONING, *Trois traités d'anatomie arabe*, p. 822. — P. 575, النَّطْح n'est pas une constellation, mais une étoile, α du Bélier, non plus que الهَقْعة, groupe de trois étoiles de la tête d'Orion formant la cinquième mansion lunaire. — P. 601, وَرْس est le curcuma; cf. DOZY, *Supplément*. On peut ajouter au glossaire que قَطَع, dans le passage cité (p. 751, l. 7), n'est pas tout à fait *to cross the sea*, mais un terme de marine, «faire l'intercourse, le cabotage» (voir *Journ. as.*, X^e série, t. XIV, 1909, p. 360). Le mot خَشَبَة y a été complètement omis et doit être restitué; il figure dans le même passage, et désigne un boutre ou dhow, navire de l'Oman; c'est le nom d'unité de خَشَب, encore usité aujourd'hui à Mascate pour désigner les boutres.

Un appendice renferme les mots et les phrases en langue persane que l'on rencontre de-ci de-là dans le texte arabe. Je ne crois pas, pour ma part, qu'on puisse inférer de graphies telles que شويد d'une part, et دهاد, بيا de l'autre, que la voyelle de l'impératif pluriel diffère de celle de la deuxième personne plurielle du présent (lire : aoriste); ces graphies proviennent de l'incertitude où se trouvaient les scribes en présence de sons inconnus à l'arabe (مجهول), tels que *é* dans le cas présent; leur transcription oscille toujours entre *ā* et *ī*, sans pouvoir arriver à se fixer.

Les additions et corrections (p. 614-637) renferment, entre autres, les suggestions que plusieurs arabisants de marque se sont évertués à présenter, et que l'auteur adopte; les noms qui reviennent le plus souvent sont ceux de M. J. Wellhausen, Nöldeke, de Goeje, Krenkow; c'est dire l'attention avec laquelle la publication des *Naqâïḍ* a été suivie en différents pays. Nous n'avons qu'à féliciter M. Bevan d'avoir mené à bonne fin une œuvre aussi considérable, destinée à servir de point de comparaison dans les recherches qui auront pour base l'ancienne poésie arabe.

Cl. HUART.

Michel-bey S. CHAGAVAT. *MAHOMET ET LES KHALIFES.* — Paris, E. Guilmoto, 1912; in-12, 214 pages.

Ancien fonctionnaire de l'administration égyptienne, Michel-bey Saleh Chagavat (Chaghawât) a été chef de bureau de la direction générale des villes et bâtiments au ministère des travaux publics du Caire; passionné pour l'histoire, après s'être occupé de la musique arabe, il a voulu composer une chronologie de l'histoire des khalifes, depuis la prédication de l'islamisme jusqu'à l'année 1327 de l'hégire (1909). C'est un vaste champ, qui permet de passer en revue les Oméyyades et les Abbassides, y compris ceux du Caire, le khalifat de Cordoue en Andalousie, les khalifes fatimites et l'empire ottoman. L'auteur ne s'est pas proposé de faire l'histoire de ces dynasties, mais d'offrir au public, en même temps qu'un résumé très succinct des principaux événements, une série de dates de l'hégire (réduites également au comput de l'ère chrétienne) destinée à préciser les idées. La principale autorité alléguée par M. Chagavat étant celle d'Abou'l-Féda, on comprend qu'il n'en pouvait tirer davantage.

Malheureusement, M. Chagavat a eu deux fâcheuses idées, d'abord celle de mettre, en tête de son livre, un avant-propos où il traite, d'une manière très abrégée, des religions qui ont précédé l'islamisme, c'est-à-dire le culte du Soleil, Krichna, Brahma, Bouddha, Moïse et Jésus-Christ; ensuite celle d'y ajouter un «tableau chronologique de certains événements importants» qui débute par la Création, à laquelle l'auteur a la sagesse de ne pas assigner de date, même approximative. La transcription des noms propres arabes est faite par à peu près, comme font les Égyptiens peu instruits pour les noms qu'ils ne savent pas par ailleurs; c'est ainsi que el-'Ozzà est transcrit *Ezzi,* eç-Çiddîq *el-Saddik,* Sa'd ben Abi-Waqqâç *Saad Ebn Abou Oikkas* (toutefois *Wakkas* à la page 49), Abou-Moûsa el-Ach'arî *El-Achry* (p. 53). Je crains que le lecteur, ayant affaire à une orthographe à laquelle il n'est pas habitué, ne se sente aisément rebuté.

Cl. HUART.

Taqî el-dîn Aḥmad ibn 'Alî ibn 'Abd-el-Qâdir ibn Muḥammad EL-MAQRÎZÎ [*KITÂB*] *EL-MAWÂ'IZ WA'L I'TIBÂR FÎ DHIKR EL-KHITAT WA'L ÂTHÂR,* édité par Gaston WIET. Vol. I, fasc. 1 et 2 (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire,* t. XXX). — Le Caire, 1911; in-4°, XVI-380 pages.

Il y a bien longtemps que le *Khiṭaṭ* de Maqrîzî est connu, et jusqu'ici personne n'avait songé à donner une édition critique du texte; des tra-

ducteurs s'étaient même lancés à corps perdu à travers cet ouvrage, et avaient entrepris d'en donner une version française, sans se douter des difficultés de ce travail; aussi leur œuvre n'était-elle que d'une médiocre utilité et ne dispensait nullement de recourir au texte arabe. Celui-ci avait attiré de bonne heure l'attention des directeurs de l'imprimerie de Boulaq, qui n'avaient pas hésité à publier, en deux volumes in-folio, un ouvrage qui peut passer à bon droit pour le véritable manuel de la topographie de l'Égypte au moyen âge; mais ils n'étaient pas assez érudits pour pouvoir espérer corriger les fautes de copiste qui avaient introduit dans le texte une masse de leçons fausses, état déplorable déjà signalé par Étienne Quatremère en 1856 (*Journal des Savants*, p. 321).

M. G. Wiet, avec l'audace du jeune âge, n'a pas hésité à se lancer dans une entreprise aussi considérable, secondé par l'Institut français d'archéologie orientale, qui lui a ouvert ses publications et fourni son matériel d'imprimerie. Pour tâter le terrain, il a constitué une liste des manuscrits du *Khiṭaṭ* dont l'existence est connue; il en a trouvé 164, dont 42 à Paris seulement. En passant, il établit la fausseté d'une légende qui voudrait que ceux-ci aient été rapportés de l'expédition d'Égypte; car l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale, à lui seul, en possédait déjà vingt-trois, et d'après l'inventaire, il n'y en a que quatre dont l'entrée dans les collections puisse remonter à l'époque de Napoléon Ier. La base de l'établissement du texte a été fourni par le plus ancien manuscrit connu (Ms. Paris 1729), qui est de 874 de l'hégire (1470); ses mauvaises leçons, qui sont très fréquentes, ont été corrigées au moyen de copies moins anciennes de Paris et de Londres.

Les notes, au bas des pages, sont fréquentes et abondamment fournies, trop peut-être; car dans la masse de fiches que l'érudition rassemble il faut savoir choisir les renseignements essentiels. Il nous importe peu, au fond, de savoir que l'orthographe بغداذ, quoique permise, est la moins usitée, parce que, d'après El-Khaṭîb el-Baghdâdî, c'est un «don de Satan»; ce qui nous intéresse, au contraire, c'est de savoir que cette graphie est la plus ancienne, parce qu'elle est la fidèle translitération du persan *Bay-dâδ* (*baga-dâta*): la note 26 de la page 44 n'en dit rien, et c'était pourtant l'essentiel.

Continuons notre lecture. Page 49, n. 7, mer de Khazar, lire *des Khazares*. Dans la même note, nous trouvons que «il est probable que Riza Qouli Khan aura confondu la mer Caspienne et la mer Rouge», et page 58, n. 9, que «l'auteur dit plus loin que c'est à tort». Ces deux indications auraient gagné à être fondues en une seule. — P. 59, n. 3. Ajouter: يمّ سوف est la transcription de יַם־סוּף «mer des algues»;

ce même mot s'écrit en arabe avec un *çâd,* صوفة (*Lisân,* XI, 102), peut-être par analogie avec صُوف «laine»; à rapprocher du nom de l'antique tribu de Çoûfa (cf. *Livre de la création,* IV, 119-120). — P. 69, n. 23. Les références à propos du nom de Macédoine donné à l'Égypte sont insuffisantes; il faut ajouter : Mas'oûdî, *Prairies d'or,* II, 257, 286, 296; Moqaddésî, p. 194; Ibn el-Faqîh, p. 57; *Création,* IV, 68, n. 1.

P. 86, n. 4. M. Wiet écrit : «Je ne sais ce qu'est الاوصفية.» Le contexte indique pourtant qu'il s'agit de Sainte-Sophie, ἡ ἅγια Σοφία, car voici la traduction de la phrase où cette expression est contenue : «Les Grecs prétendent que le territoire de Maqadoûniya tout entier est une fondation pieuse [affectée à l'entretien] de la plus grande église de Constantinople, et ils appellent [pour ce motif] ce territoire du nom de l'*Ao-Çofya* (vocaliser ainsi)». Nous avons là une ancienne forme de transcription correspondant au turc آيا صوفيا.

P. 96, n. 19. Le *djond* correspond au thème des Byzantins, division militaire et aussi circonscription territoriale de cette division militaire, comme jadis en France; il n'est donc pas tout à fait exact de dire que ce mot s'appliqua à un territoire sans lui donner aucun sens militaire. On sait bien que ce sont des nécessités pressantes qui ont obligé l'administration romaine d'Orient à remplacer les anciens diocèses, circonscriptions civiles, par des divisions militaires. — P. 100. La note 18 indique que M. G. Wiet lit attentivement les journaux arabes du Caire; mais la polémique entre un journaliste et un professeur d'El-Azhar au sujet de la nationalité d'Agar (copte ou arabe?) est dénuée d'intérêt.

P. 105, n. 10. Les «pustules de la Mésopotamie» دماميل الجزيرة sont probablement le bouton d'Alep, qui existe aussi à Bagdad. — P. 113, n. 3. Comment El-Khadir peut-il être le fils du Pharaon et de Moïse? — A signaler, p. 119, n. 2, une longue dissertation sur le nom de Moqauqis, établissant l'état de la question sans aboutir à un résultat ferme. — P. 132, n. 6. L'étymologie du nom de Khawarnaq donnée par Yaqoût n'est pas sans avoir été combattue; il y en a d'autres, indiquées dans mon *Histoire des Arabes,* I, 65. — N. 9. Sur les traditions populaires à Baalbek, on peut consulter *Notes prises pendant un voyage en Syrie,* section V, dans le *Journal asiatique* de 1879, p. 22 du tirage à part. — P. 135, n. 13. Le mot الاصطفيندس, qui désigne une sorte de marbre rayé en long et en large, me paraît cacher le nom de la ville d'Aspendus en Asie Mineure; la leçon de P[14] serait en ce cas la meilleure : الاصفيندس. Le fait qu'il n'y a pas de carrières de marbre dans la région d'Aspendus n'enlève rien à l'explication proposée : on sait trop

que les ruines des villes antiques ont servi de carrières aux maçons des époques postérieures.

P. 219, n. 9. De ce que Dozy, dans son *Supplément*, donne sous le mot تُرْغة un passage extrait de Burckhardt, on ne peut pas conclure que «le sens de tourterelle serait spécial à l'Égypte»; on trouve en effet cette signification en persan, en turc-osmanli et en hindoustani; voilà une aire fort étendue. — P. 220, n. 6, الخطا est probablement la Chine septentrionale ou Cathay; son nom est en effet orthographié, avec un ط par Abou 'l-Féda (*Géographie*, p. 505) et Dimachqî (*Cosmographie*, texte arabe, éd. Mehren, à la table). صنم الخطا «l'idole du Cathay» qui est un lieu de pèlerinage, désigne une ville du nord de la Chine célèbre alors par une statue du Bouddha; il reste à déterminer laquelle. — P. 235, la note 17 est inutile; اسطقس «élément» est déjà dans Freytag; cf. *Mafâtiḥ el-'Oloum*, éd. Van Vloten, p. 137 et 202; la graphie par un *çâd* paraît plus moderne. — P. 258, n. 1. Le texte des *Prairies d'or*, II, 364, donne en effet l'expression النبيذ الشيرازى que Maqrîzî a écourtée. La forme *fî'âl* n'est pas arabe; on ne la rencontre que dans des mots empruntés, *dînâr, dîbâdj*; l'adjectif en question doit être d'origine étrangère. Sa vue suggère immédiatement la correction شيرازى «de Chirâz»; en effet, la capitale du Fârs est connue par la qualité de son vin, dont la meilleure espèce est le cru de Khollar خلّر, autrefois خلار, localité célèbre jadis par son miel (Yaqoût, *apud* Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 210; Rizâ-qoûli khan, *Ferheng-i Nâçiri*, s. h. v°); il reste la difficulté d'expliquer comment on pouvait faire, au Caire, pour les fêtes, du vin de Chirâz avec de l'eau du Nil; il faudrait, pour cela, admettre que *chirâzî* en était venu à désigner une qualité de vin, peut-être corrigée par l'adjonction d'aromates. — P. 261, n. 10. Lire النخسة au lieu de النسخة. — P. 285, n. 2. L'éditeur n'a pas lu attentivement les passages des *Prairies d'or* qu'il cite, car Mas'oûdi ne signale pas tout à fait la présence de crocodiles dans l'océan Indien, et n'affirme pas exactement que des singes iraient pêcher ces bêtes au fond de la mer (*sic!*); il se contente de dire : «Les crocodiles abondent, il est vrai, dans les *adjwan* ou baies formées par cette mer [de l'Inde]... les crocodiles vivent surtout dans l'eau douce, et les bras de mer que nous venons de citer dans l'océan Indien sont ordinairement formés d'eau douce, parce qu'ils reçoivent les eaux pluviales» (*Prairies d'or*, I, 207, 208). Notons en passant que le mot traduit d'abord par *baies* et ensuite par *bras de mer*, est خلج pl. de pl. خلجانات qui désigne un détroit (ce pluriel manque dans Dozy). «Les marins de Sîrâf et d'Oman.... connaissent parfaitement les singes de cette espèce et savent tous les strata-

gèmes qu'ils emploient pour pêcher les crocodiles jusqu'au fond de l'eau من جوف الماء [ce sont les traducteurs qui ont rendu ce dernier mot par : *la mer*]» (*id. op.*, II, 52-53). S'il y a eu confusion, elle a pu provenir du persan نهنك qui désigne à la fois le crocodile et le requin. — P. 304, n. 1. شعيا n'est pas une transcription du mot *Isaïe*, mais bien de יְשַׁעְיָהוּ par aphérèse de la première radicale et disparition de la syllabe finale.

Six index terminent ce volume, un index historique par lettre alphabétique, sauf qu'il n'a pas été tenu compte, pour le rangement, ni de l'article, ni des mots ابو, ابن et بنو; un index géographique (où je remarque, p. 363, l'orthographe بيت المقدّس, c'est-à-dire *béït el-moqaddas;* il faut lire *béït el-maqdis* et se reporter à Abou'l-Féda, *Géographie*, texte arabe, p. 240, qui l'épèle), un index des ouvrages arabes cités; une table des noms de fonction et d'administration, une autre spéciale aux mots expliqués dans le texte ou dans les notes, qui sont rangés dans l'ordre alphabétique des racines (on y chercherait en vain le mot اصطفيندس dont nous avons traité ci-dessus; le mot الحينار الأجدع y est répété deux fois, aux lettres ج et د, ce qui n'est pas un mal, mais الحينار المعرّق n'a pas eu la même chance : on ne l'y donne qu'une fois, à la lettre د); une liste des versets du Coran cités.

Faite avec soin, la publication du texte des *Khiṭaṭ* est appelée à rendre les plus grands services, tant à la littérature arabe dont elle forme un important monument qu'à la connaissance de l'Égypte au moyen âge. Le premier volume témoigne d'un effort sérieux; nous espérons que M. G. Wiet, sans être trop absorbé par ses fonctions à l'Université de Lyon et par la mission temporaire que lui a réservée l'Université égyptienne du Caire, pourra continuer sa laborieuse entreprise, dont le besoin se faisait vraiment sentir.

Cl. Huart.

M. Pierre Kouznietsov, docteur de l'Université de Paris. *La lutte des civilisations et des langues dans l'Asie centrale.* — Paris, Jouve et Cie, 1912; in-8°, 357 pages.

L'œuvre de la Russie dans le Turkestan est considérable, mais ce n'est qu'au bout de longues années que l'on s'apercevra des bienfaits de la domination, dans ces contrées encore à demi civilisées, d'une grande nation européenne. Fermés encore à toute entreprise, que dis-je? à toute excursion même désintéressée, il y a à peine une cinquantaine d'années, les khanats turcs des vallées de l'Oxus et du Iaxartes sont

maintenant accessibles à l'étude et aux recherches; le savant qui les parcourt n'a plus à trembler pour sa vie. Il était indispensable de mettre le lecteur français à même de se rendre compte de la situation actuelle de cette partie de l'Asie centrale; le livre de M. P. Kouznietsov répond à un besoin pressant du public, qui, en général, n'a pas les moyens de recourir aux documents originaux, écrits en russe.

Ce volume comprend une introduction à la fois géographique (assèchement, ensablement) et historique (traces de culture bouddhique ou grecque, christianisme, manichéisme), une première partie réservée au Turkestan de l'antiquité et du moyen âge, où l'auteur s'est beaucoup servi des travaux de M. W. Barthold, une seconde partie consacrée au Turkestan contemporain avant les Russes (sociologie, ethnographie) et depuis la conquête (vie économique, politique russe à l'égard des Centro-Asiatiques), une conclusion, une étude grammaticale comparée de l'idiome des Tâdjiks et du sarte, et trois index (bibliographie, noms propres, mots turcs et autres). On parle souvent des Tâdjiks et des Sartes sans trop savoir à quelles entités correspondent ces dénominations; M. Kouznietsov les précise et son étude grammaticale complète ses définitions : le *tâdjik* est un dialecte persan, le *sarte* un dialecte turc-oriental. La transcription adoptée par l'auteur, et qui est conforme à la prononciation locale, déroutera malheureusement quelque peu le lecteur; ainsi *divon, noma* répondent à *divan* et à *nâmè;* le premier de ces mots, étant passé en français avec la prononciation que l'auteur appelle occidentale, sera difficilement reconnu au premier abord. On avait déjà vu une transcription du même genre adoptée par Nicolas de Tornauw pour son *Droit musulman.*

Le résumé de l'ancienne histoire de ces régions est en général excellent, sauf quelques petits détails qui ne sont pas d'une exactitude rigoureuse, comme dans la phrase qui concerne «les statues gréco-bactriennes *changées* en idoles bouddhiques (p. 11)»; les monuments auxquels il est fait allusion ont été créés pour les besoins du culte de Çakya-Mouni. De même, c'est à tort que l'auteur retrouve des souvenirs de l'expansion du christianisme dans des centres de dévotion comme Idris Païghambar dans le district de Tachkend, les sépultures prétendues de Bibi Mariam et de Isso Païghambar dans celui de Tchimkent, le tombeau de Salomon dans celui d'Och (p. 12); ces dénominations sont purement musulmanes et ne prouvent pas que ces lieux vénérés aient remplacé d'anciennes églises chrétiennes. On sait, surtout depuis la mission Dutreuil de Rhins et les recherches de M. Grenard, à quel point le Turkestan chinois, par exemple, a multiplié ces lieux saints

locaux en y faisant paraître toute l'hagiologie de l'Islam, sans se préoccuper ni de l'histoire, ni de la géographie. Puisque le nom de Dutreuil de Rhins est venu se placer sous ma plume, je regretterai en passant que M. Kouznietsov n'ait pas cru devoir consulter les volumes publiés par le membre survivant de cette mission; il y aurait trouvé des points de comparaison plus sûrs que les fantaisies littéraires de Léon Cahun.

P. 9, n. 2. Sikidjkat est forcément un nom de localité, non seulement parce qu'il figure en cette qualité dans Moqaddésî, p. 267 (et non p. 106) ainsi que dans Yâqoût, mais encore à cause de son étymologie, où *kat* (*kath, kaδa*) est aisément reconnaissable. — Le khalife Khadjadj (p. 10) est inconnu à l'histoire. Il s'agit du vice-roi des Oméyyades, El-Ḥadjdjadj ben Yoûsouf eth-Thaqafî. — C'est une question de savoir si Balkh, capitale de la Bactriane, où se trouvait encore, au moment de la conquête musulmane, un monastère bouddhique, le Naubèhâr, peut être qualifié à bon droit de «cœur même du mazdéisme» (p. 10). Je crains que l'auteur n'ait été influencé à son insu par des idées qui ont régné fort longtemps en Europe et qui ont fait donner à la langue de l'Avesta le nom d'*alt-baktrisch*, aujourd'hui tombé en désuétude. — La phrase «le culte de Manès eut assez peu de succès en Asie centrale» (p. 13) n'est plus *up to date*, malgré la correction de la note 1, p. 14.

Châh-i djahân, épithète de l'un des deux Merw (p. 18), ne se trouve sous cette forme que dans des ouvrages persans très modernes, par suite d'une fausse étymologie; le mot exact est *châhagân*, qui ne signifie ni «reine du monde» ni «âme du roi», mais «la royale» (cf. J. Marquart, *Ērānšahr*, p. 76). — Je ne vois pas très bien comment le mot *tâdjik*, à supposer qu'il soit dérivé de *tâdj* «couronne» (d'ailleurs forme arabisée de *taka*-), aurait désigné à l'origine «les disciples de Zoroastre», qualifiés d'«hommes de la couronne».

Au lieu de Sebouk-téghine, père de Maḥmoûd le Ghaznévide (p. 47), il faut lire *Subuk-téghin;* le Dictionnaire de Pavet de Courteille donne la *scriptio plena* de ce nom. A la place de Sindjar (p. 48), il convient de vocaliser Sandjar «celui qui brandit la lance». — La guerre sainte (*gazovat, sic*) n'est pas le «devoir des Sounnites» (p. 71), mais celui de tout musulman; l'auteur a voulu dire que les khans turcs se croyaient autorisés à diriger contre les Chi'ïtes le *djihâd* réservé, en droit strict, aux infidèles opiniâtres. — P. 122. Enguru est plus connu sous le nom d'Angora. *Engüriyyè* est une forme exclusivement littéraire entraînée par la fausse analogie du persan *engoûr* «raisin». — P. 166. Le *mouazzin* est bien un «convocateur à la prière», mais non un bedeau. — P. 174. *Sarf* n'est pas l'étymologie, mais la morphologie. — P. 230,

n. 2. Si l'incendie de Moscou, en 1812, a été attribué à tort aux Russes, le caractère de Rostopchine n'a plus rien d'héroïque.

Bien que quatre pages de texte serré aient été utilisées pour des *errata* où l'auteur n'a relevé que les fautes typographiques les plus importantes, laissant au lecteur le soin de corriger les autres, il s'en faut que, parmi ces dernières, la correction en soit toujours aisée. — P. 9, l. 1, Thinghiz-khan, lire *Tchinghiz.* — P. 11, l. 23, Asile centrale, lire *Asie.* — P. 16, n. 1, la *Réception solennelle de la mission Pelliot* ne peut pas être due à la plume d'Abel Rémusat (non *de* Rémusat); il faut lire *de même* à la place de *du même.* — P. 19, l. 20, Ortrar, lire *Otrar;* p. 69, avant-dernière ligne : «en Perse (à Koma)», lire *à Qoumm;* p. 76, l. 20, Abdourrizak, lire *'Abd-our-Razzâq;* p. 84, l. 5 et 28, *khyrodj,* lire *kharâdj;* p. 143, l. 16, dragons, persan «ajdahor»; lire *ajdahâ;* p. 168, l. 23, *Maslak oum-moutakyn,* lire *oul-mouttaqîn.*

Cl. Huart.

Commandant d'Ollone. Recherches sur les musulmans chinois (*Mission d'Ollone, 1906-1909*). — Paris, Leroux, 1911; 1 vol. grand in-8°, xii-471 pages; gravures et cartes.

En parcourant les provinces occidentales de la Chine, au cours de sa mission, M. le commandant d'Ollone s'est attaché à rassembler le plus de documents possibles touchant l'histoire et la condition actuelle des Chinois professant le mahométisme. Le dossier qui en a été formé a vu le jour dans un volume contenant tous les renseignements rapportés par la mission sur ce sujet, et en particulier sur les provinces du Yunnan et du Kan-sou où ont éclaté les révoltes qui sont encore dans la mémoire de tous : elles ont failli compromettre l'unité de l'Empire chinois, de 1855 à 1877. Loin de faire double emploi avec *Islam in China* de M. Broomhall, le volume de M. d'Ollone nous apporte des informations précises sur des contrées généralement peu accessibles et sur un sujet qui offre encore de nombreuses obscurités.

Les matériaux ici publiés n'étaient pas, pour la plupart, tout à fait inconnus des lecteurs, car ils avaient déjà été imprimés dans la *Revue du Monde musulman;* mais il est bon de réunir dans un volume spécial des articles qui se groupent naturellement grâce à un lien commun, et devenus ainsi plus accessibles aux spécialistes que s'ils étaient perdus au milieu des fascicules déjà nombreux de la *Revue* fondée par M. A. Le Chatelier. De nombreux collaborateurs ont prêté à M. d'Ollone le concours le plus actif et le plus empressé; il suffira de rappeler

les noms du capitaine Lepage, sinologue et membre de la mission, de MM. A. Vissière, E. Blochet, Houdas, Bouvat, etc.

Les recherches de M. Vissière ont mis en lumière le rôle joué par le Sèyyid Edjell 'Omar, dont le tombeau a été retrouvé à Yun-nan-fou. Il descendait du prophète, comme l'indique son titre de Sèyyid; l'empereur mongol Koubilaï le chargea de gouverner le Yun-nan, où il resta vingt-cinq ans en charge, jusqu'à sa mort (1279). Ce fut un administrateur éclairé et impartial; car, s'il introduisit l'islamisme dans sa province, comme l'avait bien vu Dabry de Thiersant, il n'en fit pas moins ériger des temples de Confucius et réparer les temples bouddhiques. Ces régions paraissent avoir été, au XIIIe siècle, fort arriérées : le gouverneur musulman y introduisit des rudiments de civilisation.

Les musulmans du Sseu-tch'ouan, assez nombreux, paraissent ne pas entretenir de relations avec ceux du Yun-nan; mais leur influence se propage par les livres qu'ils font imprimer à Tch'eng-tou, leurs *a-hong* (persan *âkhond*) lisent et écrivent l'arabe; plusieurs savent le persan. Leur observance des rites est peu stricte. Au Kan-Sou, la situation des musulmans est assez particulière, et la ville de Ho-tcheou leur est interdite; aussi ont-ils bâti, au Sud de la cité, un vaste faubourg entouré de murs. A Lhabrang, ils se trouvent en contact avec les lamaseries tibétaines; les bouddhistes les préfèrent même aux autres Chinois; toutefois le culte n'y est pas public et la mosquée est dissimulée à tous les regards. La même province a fourni onze manuscrits persans, qui ont été remis à la Bibliothèque nationale et étudiés par M. Blochet : ils sont relatifs à la religion et au soufisme; le seul qui sorte de ce cadre est celui qui est intitulé *Maqtal,* c'est-à-dire qu'il est consacré aux récits romanesques entourant, dans la bouche des conteurs populaires, les malheurs d''Ali, de Ḥasan et de Ḥoséïn; il est à rapprocher des *ta'ziyè,* drames ou plutôt mystères représentés, en Perse, à l'occasion du deuil de l'*âchoûrâ.*

La sixième partie du volume est réservée à une étude de M. Vissière sur les ouvrages chinois mahométans rapportés par la mission, au nombre de trente-six; ils se rapportent à la doctrine et à la liturgie, au calendrier, à l'histoire et à la géographie, à la langue arabe (un livre de lecture); cette étude est d'ailleurs réimprimée d'après la *Revue du Monde musulman.*

Des conclusions résument l'impression produite sur l'esprit du chef de la mission par ses diverses recherches. Les musulmans chinois ne sont pas aussi nombreux qu'on le croyait; étant donné l'absence de recensement officiel, le voyageur, réduit à ses seules lumières, constate que, sauf dans le Kan-Sou et le Yun-nan, les musulmans ne forment pas plus

de la centième partie de la population, et qu'en réunissant toutes les données que l'on possède actuellement, on ne dépasse pas quatre millions pour toute la Chine.

Autre observation. Les musulmans n'ont pas un type à part; la masse est toute pareille aux autres Chinois; il n'y a donc pas eu colonisation étrangère. Les conversions d'adultes sont nombreuses; elles ne se font point par la voie de la prédication, mais par l'influence d'un détenteur de l'autorité sur ceux qui dépendent de lui; c'est ainsi d'ailleurs que l'islamisme s'est propagé en Chine, après la période des premières conquêtes, dans le haut moyen âge. Les Arabes établis à Canton, à Hang-tcheou, à Si-ngan-fou, paraissent avoir peu propagé leur religion; c'est par le Nord-Ouest, et sous des influences iraniennes, que le mahométisme commence à s'implanter, peut-être sous l'impulsion de l'ancêtre du Séyidd Edjell, venu, paraît-il, de Bokhara vers 1070. La conquête mongole, précipitant sur la Chine une foule de gens de toute espèce, a surtout favorisé l'extension du culte d'Allah.

Un certain nombre d'inscriptions n'ont pas encore pu être déchiffrées. On peut les proposer aux amateurs de rébus; ils auront matière à exercer leur patience et leur sagacité.

En résumé, le volume du commandant d'Ollone nous offre l'ensemble le plus complet de renseignements et de documents sur la situation des musulmans en Chine, que l'on possède à l'heure actuelle; c'est le livre que devront avoir entre les mains tous ceux que préoccupe l'un des facteurs les plus mystérieux de la politique de demain : car nous ne savons pas ce que deviendra la République chinoise, et il est bon de connaître ce qu'il y a en réalité dans les provinces de l'Ouest parcourues par la mission française.

Cl. Huart.

Leone Caetani, principe di Teano. *Chronographia islamica, ossia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall' anno 1 all' anno 922 della Higrah (622-1517 dell' Era volgare).* Fascicule 1. — Paris, Geuthner, s. d. [1913]; in-4°, xiv-255 pages.

Il n'est personne qui n'ait admiré le courage avec lequel le prince de Teano, aujourd'hui député au Parlement italien, a entrepris la publication de ses *Annali dell' Islam,* arrivés maintenant au tome V; c'est là une œuvre véritablement gigantesque, dont il n'est au pouvoir de personne de prédire l'achèvement. L'auteur estime que s'il peut y consacrer encore vingt ans de travail, il pourra faire paraître en tout une trentaine

de volumes; cela ne le mènera guère qu'à la fin du khalifat des Oméyyades et tout au plus au commencement de celui des Abbassides. Pour ne pas laisser perdre l'immense travail préparatoire accumulé pour les périodes subséquentes, l'auteur s'est résolu à publier dès maintenant, et sans préjudice de la continuation des *Annali*, un résumé chronologique des faits historiques en les conduisant jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Turcs ottomans, c'est-à-dire jusqu'à l'année 922-1517. C'est là une excellente idée, dont nous ne saurions trop féliciter l'auteur. On connaît les services que rendent les tables chronologiques; pour l'histoire musulmane, qui devient extrêmement complexe dès la chute du khalifat oméyyade, un ouvrage de ce genre sera d'un maniement commode et l'indication des sources facilitera singulièrement les recherches.

En effet, ces sources sont actuellement encore à l'état fragmentaire, dispersées dans les diverses bibliothèques publiques de l'Europe; ce sont des manuscrits en grande partie inédits, souvent d'une lecture pénible, parfois incomplets, ou faisant partie d'un grand ouvrage dont les divers tomes, acquis séparément, à diverses époques et dans différents pays, sont précieusement conservés à des centaines de kilomètres de distance. Pour remédier à ce défaut, M. Caetani n'a pas hésité à se servir des procédés les plus récents de la photographie; il a réuni à Rome, en dépit des frais énormes imposés par ce travail, des photographies de tous les manuscrits prises par le procédé direct, lettres blanches sur fond noir, s'imprimant sur rouleaux de papier au gélatino-bromure. Les copies ainsi faites sont d'abord cataloguées, puis dépouillées la plume à la main, surtout au point de vue des faits historiques : telle est l'origine de la présente chronologie.

L'ouvrage entier sera divisé en cinq périodes; la première comprendra les temps écoulés entre le début de l'ère musulmane et la fin de la dynastie des Oméyyades (1 à 132 hégire); la seconde nous mènera jusqu'à la création de la charge d'Émir el-omarâ par les khalifes abbassides (133-324); la troisième ira jusqu'à la chute des Seldjouqides (552); la quatrième jusqu'à celle des khans mongols de la Perse (760); et la cinquième nous conduira jusqu'à la conquête de l'Égypte par le sultan Sélim Ier.

Chaque période aura mille pages de texte imprimé, avec une numérotation unique, et à la fin un index séparé des sources consultées et des noms de personnes et de localités, sans compter des tables chronologiques et généalogiques. Chaque année forme un chapitre séparé divisé en nombreux paragraphes, se rapportant à deux divisions principales : d'un côté les événements historiques, de l'autre un obituaire,

à la manière des annalistes arabes. Pour ce qui concerne la période déjà publiée dans les *Annali*, où les questions obscures ont été étudiées et élucidées, la *Chronographia* n'est qu'un bref résumé avec renvoi à la partie correspondante du grand ouvrage; mais à partir de l'an 23 de l'hégire, l'ordre chronologique deviendra incertain par endroits, et la *Chronographia* prendra le caractère d'un travail préparatoire. La solution des questions épineuses sera renvoyée aux *Annali*.

D'ailleurs l'auteur nous annonce qu'il prépare, en collaboration avec le Dr Giuseppe Gabrieli, bibliothécaire de l'Académie royale des Lincei, un grand *Onomasticon arabicum* pour lequel on procède actuellement au dépouillement systématique de toutes les tables des ouvrages arabes, persans et turcs imprimés en Europe et ailleurs, ainsi que de la plupart des documents manuscrits.

Le présent fascicule, le premier de la série, s'étend jusqu'à l'année 22 de l'hégire : c'est-à-dire qu'il embrasse toute la période médinoise de Mahomet, l'époque des grandes conquêtes (pour laquelle on s'est astreint à suivre les conclusions admises dans les *Annali*), le khalifat d'ʿOmar jusqu'au moment où les contrées orientales sont partagées entre les deux gouvernements militaires de Baçra et de Koûfa. Chaque année est précédée d'une table de correspondance, jour pour jour, entre les deux calendriers musulman et julien; mais quand on s'en servira, il ne faudra pas perdre de vue que la rigidité du second ne s'applique pas toujours aux fluctuations du premier, à raison de l'observation directe de la lune qui est de rigueur pour les orthodoxes, ce qui fait qu'en cas de doute, on compte à 30 jours les mois qui devraient n'en avoir que 29. Ce sont les tableaux chronologiques de Muralt qui ont donné au prince de Teano l'idée de sa chronologie : celle-ci sera sûrement autant consultée que l'autre, devenue classique.

Cl. HUART.

THE BURNEY PAPERS. Printed by order of the Committee of the Vajirañāṇa National Library. — Bangkok; in-8°. T. I, 1910; t. II, en 6 parties, 1911-1912; t. III, part 1, 1912.

En 1825, alors que le Gouvernement de l'Inde était engagé dans la première guerre birmane, il jugea prudent de s'assurer la coopération du Siam. Le capitaine Henry Burney fut choisi pour aller négocier une entente avec la cour de Bangkok. Un traité fut signé le 20 juin 1826 : il stipulait, entre autres choses, l'autonomie de Perak, reconnaissait au Siam la possession de Kedah et garantissait la liberté du commerce à

Trengganu et Kalantan. Les rapports, journaux et correspondances relatifs à cette mission et aux événements qui la précédèrent et la suivirent sont conservés dans différents fonds de l'India Office, principalement dans les *Factory Records*, *Straits Settlements* et dans les *Bengal Secret and Political Consultations*. Ces documents ont un sérieux intérêt pour l'histoire de la politique anglaise en Birmanie, au Siam et dans la péninsule malaise : il faut donc se féliciter qu'ils voient le jour par les soins de la Vajirañāṇa National Library. Toutefois on ne peut s'empêcher de regretter que cette publication n'ait pas été conduite avec plus de méthode. On s'est contenté, semble-t-il, d'envoyer aux presses les copies, à mesure qu'elles arrivaient de Londres. Il n'y a, par suite, aucun ordre chronologique dans les pièces publiées : c'est ainsi qu'on trouve le traité anglo-siamois à la page 375 du tome I, et à la page 664 les instructions données au capitaine Burney pour la négociation de ce traité, avec d'autres documents encore plus anciens, qui, nous dit la note préliminaire «properly speaking, should have formed the first part».

Un autre motif de regret, c'est qu'on n'ait fait aucun choix entre ces documents, dont bon nombre sont insignifiants ou superflus. On aurait pu réduire ainsi à un volume plus modeste un recueil qui menace de prendre des proportions excessives : il comprend déjà 2,600 pages et n'est pas encore achevé! Ajoutons qu'il ne renferme ni une introduction, ni une note. C'est un dossier imparfaitement classé qu'on a imprimé tel quel. On nous fait cependant espérer un index. Si on y joint une table chronologique des pièces, les défauts signalés seront atténués dans une large mesure, sans que, malgré cela, les *Burney Papers* méritent de servir de modèle aux futures publications de la Vajirañāṇa National Library.

L. Finot.

Die Religion und Philosophie Chinas, aus den Originalurkunden übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm. — Tsingtau.

Sous ce titre a été entreprise, à Tsingtau (Kiao Tcheou), par M. Richard Wilhelm, l'élaboration de dix volumes destinés à donner au public européen accès aux textes essentiels de la philosophie chinoise. Il convient d'accueillir avec sympathie ce sérieux et méritoire effort. Les traductions offertes dans les quatre volumes déjà parus ont été soigneusement exécutées, avec le souci de tirer parti des commentaires les plus

anciens, datant, par exemple, des T'ang ou même des Han, et non pas simplement des gloses de l'époque des Sung. L'éditeur Eugen Diederichs, de Iéna, réussit à présenter cette collection sous une forme élégante et pratique, avec l'ornement de quelques documents figurés, gravures ou photographies. — Cette publication, d'excellente vulgarisation, sera consultée aussi avec fruit par les sinologues, quoiqu'elle ne supplante pas les remarquables traductions de Legge. Peut-être certains orientalistes trouveront-ils superflu qu'on ait traduit une fois de plus, sans qu'un profit bien notable en résultât pour nos connaissances, le *Loun Yu, Lao tse* et *Chuang tse;* cependant ils approuveront le dessein de faire paraître dans cette série tels ou tels livres moins connus en Europe. Ils regretteront que la difficulté d'imprimer en Occident des caractères chinois ait forcé l'éditeur à se contenter, pour les termes cités, de transcriptions phonétiques nécessairement arbitraires. Surtout, pour que ces ouvrages prissent un caractère scientifique, il faudrait que, dans chaque cas particulier, mention fût faite des commentaires où sont puisées les interprétations proposées. Souhaitons que M. Richard Wilhelm satisfasse davantage, dans les volumes à venir, à ces exigences de la méthode critique : l'œuvre gagnerait singulièrement en valeur.

Ont déjà paru :

Kungfutse-Gespräche (*Lun Yü*) [t. II de la collection]. — Iena, Diederichs, 1910; gr. in-8°, XXXII-244 pages. Br. M. 5.

La plupart des chapitres ont été d'abord traduits littéralement, puis glosés en une paraphrase très libre qui utilise, dans une mesure non déterminée, les commentaires chinois et même japonais des diverses époques. Les notes seront lues avec intérêt. Le sens couramment admis de certains concepts est quelquefois précisé ou rectifié (par exemple, p. XXI, XXIII : *li* «rite»; 1, *hio* «étude»; 8, *te* «vertu»; 30, *jen* «humanité», etc.). Les passages difficiles, où l'entente cesse entre les commentateurs, sont loyalement signalés (par exemple : p. 21-22, 104, 138, 215).

Lao tse. Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben (t. VII). — Iéna, 1911, Diederichs; gr. in-8°, XXXII-118 pages. Br. M. 3.

Une traduction nouvelle de *Lao tse* s'imposait pour la réalisation du plan conçu par M. Richard Wilhelm; mais était-elle, en soi, vraiment désirable? Presque chaque année nous gratifie d'une tentative renouvelée d'approfondir le *Tao te king,* et pourtant nous restons dans une

complète ignorance de la signification authentique de l'ouvrage, faute de posséder une histoire même rudimentaire du taoïsme. Non seulement les origines de la doctrine, antérieure certainement à *Lao tse,* dont la personnalité, peut-être entièrement légendaire, est à peine historique, se perdent dans le mystère, mais l'évolution de la secte aux époques mêmes les plus connues de l'histoire, est loin de nous apparaître clairement. L'essai le plus modeste de bibliographie taoïste serait plus précieux que dix traductions du *Tao te king.* Nous ne contestons pas que celle de M. Richard Wilhelm compte parmi les meilleures, mais celles de Stanislas Julien, de Legge, de von Strauss, ont rendu relativement facile, non pas certes une compréhension des idées, mais une traduction convenable des mots, réserve faite de leur sens véritable. La transcription de *tao* «voie» par *Sinn,* inspirée (introd., p. xv) par un texte du «Faust», et celle de *te* «vertu» par un terme plus vague, *Leben,* constituent la singularité la plus frappante de cette nouvelle version.

Liä Dsi. Das wahre Buch vom Quellenden Urgrund (Tschung Hü Dschen Ging). Die Lehren der Philosophen Liä yü kou und Yang Dschu (1re partie [1. Halbband] t. VIII). — Iéna, Diederichs, 1911; gr. in-8°, xxix-175 pages. Br. M. 4.

Ce volume sera l'un des plus utiles de la série, parce que Lie tse n'avait antérieurement fait l'objet que d'une traduction allemande (Faber, 1877), assez rare et imparfaite. L'introduction composée par M. Richard Wilhelm est particulièrement intéressante : elle recherche certaines des sources de cette compilation qui se réclame de Lie tse, mais postérieure à sa mort, et qui nous fait connaître non seulement les idées de ce philosophe, mais celles de l'«épicurien», du «pessimiste» Yang chou. Il nous est montré pourquoi le taoïsme, à la différence du confucéisme, accueillit toutes sortes de données mythologiques fort anciennes, mais en les humanisant. Le taoïsme d'ailleurs, si l'on appelle ainsi ce qu'il y a de commun entre deux penseurs aussi différents que Yang chou et Lie tse, est vite devenu quelque chose de beaucoup plus vague que la doctrine propre de Lao tse; pourvu que le dernier mot de la pratique soit un non-agir, un laisser-faire, les doctrines peuvent varier singulièrement à l'intérieur de la secte. En tout cas, le panthéisme évolutionniste de Lie tse, avec sa cosmologie, avec sa théorie de la connaissance que M. Richard Wilhelm ne craint pas de comparer à celle de Kant, marque historiquement un intermédiaire entre les deux plus grandes figures du taoïsme, Lao tse et Chuang tse. Le pré-

sent volume constituera, avec le travail de Forke sur Lie tse et Yang chou [1], la meilleure voie d'accès à l'étude de ces deux philosophes.

Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (*Nan Hua Dschen Ging*) [t. VIII, 2. Halbband]. — Iéna, Diederichs, 1912; gr. in-8°, xxiv-268 pages. Br. M. 5.

Ici M. Richard Wilhelm n'a pas cru devoir traduire intégralement l'ouvrage qu'il désirait faire connaître : de nombreux chapitres sont écourtés ou résumés. C'est plus qu'une série d'extraits, ce n'est pas rigoureusement une traduction. Nous regrettons que les notes n'aient pas pris l'ampleur que réclame un sujet extrêmement riche, où les allusions à une foule de doctrines et la fantaisie, l'ironie de l'auteur chinois, rendent difficile l'explication du texte. S'en remettant au jugement de certains critiques indigènes, M. Richard Wilhelm regarde comme apocryphes les livres 28 à 31 (introd., p. xxiii) et les passe sous silence.

P. Masson-Oursel.

[1] *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, n° 3. 1893.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

La «Société de l'histoire des colonies françaises» nouvellement fondée sous la présidence de M. Martineau, directeur de l'Office colonial, vient de faire paraître le premier numéro d'une *Revue de l'histoire des colonies françaises*. Il contient les articles suivants : H. Froidevaux. Les études d'histoire coloniale en France et dans les pays de colonisation française; Ch. de La Roncière. Les précurseurs de la Compagnie des Indes Orientales. La politique coloniale des Malouins; A. Cabaton. L'Espagne en Indochine à la fin du xvie siècle.

— La librairie Probsthain de Londres publie un *Catalogue of old Chinese paintings and drawings together with a complete collection of books on Chinese art*. Il comprend une série de 51 anciennes peintures chinoises (dont 10 des Song, 5 des Yuan, 18 des Ming et 18 des Tsin), des dessins, gravures, livres illustrés, etc. Cet intéressant catalogue est illustré de 16 reproductions, dont 3 en couleurs.

— La *Revue archéologique* de 1912, p. 341-349, contient un article de M. Foucher sur *Le couple tutélaire dans la Gaule et dans l'Inde*, qui montre que les artistes du Gandhâra et ceux de la Gaule romaine ont représenté d'une manière identique le Génie des richesses et sa parèdre la Déesse de la fécondité. La simple comparaison des images prouve qu'aux premiers siècles de notre ère les artistes «parlaient la même langue commune, la même *κοινή* artistique d'un bout du monde antique à l'autre bout».

— Le catalogue des manuscrits indiens et extrême-orientaux de la Bibliothèque nationale par M. Cabaton est maintenant achevé par la publication d'un troisième et dernier fascicule consacré aux manuscrits indiens (autres que les manuscrits sanskrits et pâlis), indochinois et malayo-polynésiens. L'Académie des inscriptions a décerné à ce fascicule une récompense de 500 francs sur le prix Bordin.

— Sur le même prix une récompense de 1,000 francs a été accordée à notre confrère M. LUNET DE LAJONQUIÈRE pour son *Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge* (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. IV, VIII et IX).

— M. P. PELLIOT a fait tirer à part deux articles sur *L'origine du nom de Chine* (T'oung Pao, vol. XIII, 1912) et *Un fragment du Suvarṇaprabhāsasūtra en iranien oriental* (Mémoires de la Société de linguistique, t. XVIII).

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. VIII, fasc. 1 :

P. A. BOURLET. Funérailles chez les Thay. — E. SIMON. Auf welchem Wege kam die süsse Kartoffel nach Japan? — FRANZ BARON NOPCSA. Thrakisch-albanische Parallelen. — P. J. VAN GINNEKEN. Les classes nominales des langues bantoues. — K. OŠTIR. Zum Verhältnis des indog. χ-Lautes zu den semitischen Kehlkopf-Lauten. — P. F. HESTERMANN. Sprachen und Völker in Afrika.

Indian Antiquary, December 1912 :

L. P. TESSITORI. The Ramacharitamanasa and the Ramayana. — D. R. BHANDARKAR. Ajivikas. — R. SHAMASASTRY. The Adityas. — A. GOVINDACHARYA SVAMIN. A Note on the Ajivikas. — J. B. Maps and Atlases of India.

January 1913 :

L. P. TESSITORI. The Ramacharitamanasa and the Ramayana (*suite*). — R. SHAMASASTRY. The Adityas (*suite*). — D. R. BHANDARKAR. Epigraphic Notes and Questions. — CHANDRADHAR GULERI. Kakatika Monks.

February 1913 :

G. BÜHLER. The Indian Inscriptions and the Antiquity of Indian artificial Poetry. — R. SHAMASASTRY. The Adityas (*suite*). — G. K. NARIMAN. The Peregrinations of Indian Buddhists in Burma and in the Sunda Islands. — L. P. TESSITORI. Paramajotistotra. — P. T. SRINIVAS IYENGAR. On the Pronunciation of Sanskrit. — MAHAMAHOPADHYAYA HARAPRASAD SASTRI. Santideva. — CHANDRADHAR GULERI. A Poem by Bhasa. — R. NARASIMHACHAR. Sankaracharya and Balavarma.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1912, January :

Kitāb al-Wafayāt of Ibn al-Khaṭīb edited by M. Hidayat Husain.

February :

Surendra Nath Mazumdar Sastri. Cavalry in the Ṛgvedic Age. – A Note on Kasika. – The Author of the Bhaṭṭikāvya.

March :

Pandit Mohanlal Vishnulal Pandia. Critical Examination of the Transcript of Aitpoor or Atapura Inscription. — Rev. H. Hosten. Padre Marco della Tomba and the Asoka Pillars near Bettiah.

April :

Rev. H. Hosten. The Pitt Diamond and the Eyes of Jagannath (Puri). — Mahāmahopādhyāya Haraprasād Śāstrī. The Bardic Chronicles [Rājputānā]. — Prayer of Choje Tsang-pa Gyare, called the Religious Wishes (Ge-jordumpa), translated by Lama Daursamdup. — M. Hidayat Husain. The Persian Autobiography of Shāh Walīullah bin 'Abd al-Raḥīm al-Dihlavī; its English translation and a list of his works. — S. P. V. Rāmānujaswāmi. Simhachelam Temple.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1913 :

D. van Hinloopen Labberton. The Mahābhārata in Mediaeval Javanese. — E. Richmond. The Significance of Cairo. — D. B. Macdonald. Further Notes on «Ali Baba and the Forty Thieves». — R. A. Nicholson. The Goal of Muḥammadan Mysticism. — F. Legge. Western Manichæism and the Turfan Discoveries. — J. F. Fleet. The Question of Kanishka. — S. Lévi. Tokharian Prātimokṣa Fragment.

Miscellaneous Communications. J. Kennedy. Kanishka's Greek. - Heraus ὁ τύραννος. – A Passage in the *Periplus.* — W. H. Schoff. Proposed Identification of two South-Indian Place-names in the *Periplus.* — G. A. Grierson. Is the *Rāmāyaṇa* of Tulasī Dāsa a Translation ? – On the Phonetics of the Wardak Vase. – Alopen and Śīlāditya. – *Kaṇamōkṣa:* a Query. — N. Macniçol. The Origin of the Kṛṣṇa Cult. — F. E. Pargiter. A Copperplate discovered at Kasiā, and Buddha's Death-place. — R. Shamasastry. The Aṅgula of six Yavas. — A. B. Keith. The Vrātyas. — J. D. A. Some Bengali Verbs. – The Bengali Passive. — C. O. Blagden.

Some Remarks on Chau Ju-kua's Chu Fan Chi. — D. S. MARGOLIOUTH. Some Ṣūfi Lives. — H. BEVERIDGE. A supposed Missing MS. of the Arabian Nights.

Rivista degli Studi Orientali, vol. IV, fasc. 4 :

A. BALLINI. Ekkārasamaṃ Aṅgaṃ Vivāgasuyaṃ [avec traduction italienne annotée]. — F. BELLONI-FILIPPI. La novella della Brāhmaṇa e dell' icneumone nella redazione prākrita del «Muṇivaicariyam». — E. GRIFFINI. Lista dei mss. arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — I. CAPOMAZZA. Un testo bileno. — Bollettino. V : Asia Centrale e Estremo Oriente.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVII, fasc. 1 :

J. NOBEL. Indologische Studien. — Ed. MAHLER. Das Fischsymbol auf ägyptischen Denkmälern. — J. JOLLY. Arthaśāstra und Dharmaśāstra.— P. THOMSEN. Bericht über meine in Frühjahre 1909 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Palästina. — C. BROCKELMANN. Semitische Analogiebildungen. — A. FISCHER. *Zauw al-manīja*. — J. HERTEL. Zwei Sanskritwörter in Chavanne's «Cinq cents Contes et Apologues». — A. BAUMSTARK. Zur arabischen Archelideslegende. — A. HILLEBRANDT. Einige Schwierigkeiten im Mudrārākṣasa. — F. PRAETORIUS. Zu phönizischen und cyprischen Inschriften. — A. UNGNAD. Zur Lage von Upî-Opis.

Kleine Mitteilungen. M. LIDZBARSKI. Sabaïsch משאל «Orakel».

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 MARS 1913.

En l'absence de M. Senart, la séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Chavannes, *vice-président.*

Étaient présents :

Mlles Deromps et Menant; Mme Poirier; MM. Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Basmadjian, Baston, Bloch, Bourdais, Bouvat, Cabaton, de Charencey, Decourdemanche, Delaporte, Deloustal, Delphin, Deny, Ferrand, Finot, Gauthiot, de Genouillac, Geuthner, Huart, Julien, Mayer Lambert, Lefebvre des Noëttes, S. Lévi, Macler, Madrolle, Meillet, Nau, Pelliot, J.-B. Périer, Reby, Rœské, Schwab, Tuneld, Vinson, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 14 février est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

M. d'Ardenne de Tizac, présenté par MM. Senart et Chavannes;
M. Denison Ross, présenté par MM. Chavannes et Gauthiot.

Une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonce l'ordonnancement de la somme de 500 francs, subvention à la Société pour le premier trimestre de 1913.

M. Basmadjian offre à la Société au nom du P. Nersès Diratzouyan et de M. Aug. Béguinot, un ouvrage intitulé *Contributo alla Flora dell' Armenia.*

Dans une communication sur l'attelage en Assyrie, M. le commandant Lefebvre des Noëttes démontre que les Assyriens, comme tous les anciens, employaient le collier de gorge, disposition qui ne permet d'utiliser qu'une faible partie de la force du cheval.

MM. de Genouillac, Allotte de la Fuÿe et de Charencey présentent des observations.

M. Ferrand montre que le toponyme arabe زابج, généralement transcrit *Zābej*, doit être lu au contraire *Zābag* < **Jawaga*, et désigne l'île de Java. La spirante sonore initiale arabe représente la palatale sonore javanaise (pour une alternance de même genre, cf. skr. *Ujjayinī* > grec Ὀζήνη, arabe أزين *Uzayn*). Le ج final est ici en fonction de gutturale sonore (cf. arabe جزر *Guzra* < skr. *Gujra*). Cette nouvelle lecture qu'avait indiquée M. Kern, sans l'établir de façon décisive, est attestée par le chinois 社薄 *Šö-po*, prononciation ancienne **Ja-bak* (cf. Paul Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, dans *Bull. École Française d'Extrême-Orient*, t. IV, p. 265-278).

Des observations sont présentées par MM. Pelliot, Lévi, Deny et Huart.

M. Pelliot signale et commente quelques documents nouveaux relatifs au christianisme nestorien en Extrême-Orient sous les Mongols.

La séance est levée à 6 heures un quart.

SÉANCE DU 11 AVRIL 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mme Poirier; MM. Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Baston, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Delaporte, Deloustal, Deny, Devèze, Dussaud, Finot, Foucher, Gauthiot, de Genouillac, Geuthner, Guimet, Huart, Julien, Mayer Lambert, Liber, Madrolle, Macler, Meillet, Pelliot, Reby, Roeské, Schwab, Sidersky, Vinson, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 14 mars est lu et adopté.

Une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonce l'ordonnancement de la somme de 500 francs, subvention à la Société pour le deuxième trimestre de 1913.

Sur la demande du Dr Fischer, son nom sera remplacé sur la liste des membres par «l'Institut sémitique de l'Université de Leipzig, section arabe».

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par M. Huart, au nom de Ahmed Zéki Pacha, *Mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman en Égypte*; — par M. A. Saroukhan, *La question arménienne et la constitution nationale des Arméniens en Turquie.*

M. Gauthiot communique et discute un nouveau témoignage sur l'alphabet sogdien, tiré d'un manuscrit persan du XIII[e] siècle qui appartient à M. Ellis et dont l'existence lui a été signalée par M. Denison Ross.

M. Liber fait une communication sur le papyrus judéo-araméen d'Éléphantine concernant la Pâque. Il estime erronées toutes les conclusions qu'on a tirées de ce texte au sujet de l'ingérence du gouvernement perse dans la pratique du culte juif, parce qu'au lieu d'une injonction, le papyrus portait peut-être seulement défense d'offrir le sacrifice pascal. Les prescriptions qui suivent seraient des recommandations personnelles émanant de l'auteur de la lettre.

M. Dussaud, sans s'arrêter à discuter la restitution de M. Liber, qu'il ne croit pas fondée, observe que le texte n'en prouve pas moins l'ingérence du gouvernement perse dans le culte juif à une époque décisive de son histoire. Les papyrus d'Éléphantine ont sur ce point confirmé Esdras.

M. Sidersky se demande si l'envoi de ce document n'était pas nécessité par l'incapacité où se trouvaient les Juifs d'Éléphantine de régler leur calendrier.

M. Mayer Lambert admet que les Juifs avaient besoin de l'autorisation administrative dans le cas de reconstruction du temple, par exemple; mais il lui paraît peu vraisemblable que le détail du culte ait intéressé le gouvernement perse.

M. Vinson, continuant la série de ses communications sur la grammaire dravidienne, étudie les éléments pronominaux.

M. Chavannes explique les scènes gravées sur une dalle chinoise de l'époque des Han qui appartient à M. Paul Mallon. Il signale dans une de ces scènes la plus ancienne figuration connue d'un conte très répandu qui apparaît dans notre XIII[e] siècle sous le nom de «la housse partie».

La séance est levée à 6 heures.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

ÉTUDES DRAVIDIENNES.

VI. *Les formes pronominales.*

Les langues dravidiennes ne sont ni polysynthétiques ni incorporantes; elles n'ont pas les suffixes adjectifs pronominaux et n'expriment dans le verbe que le pronom sujet. Les formes qui s'offrent à l'étude sont donc relativement peu nombreuses.

Nous n'avons d'ailleurs à nous occuper ici que des véritables pronoms, ceux de première et de seconde personne, au singulier et au pluriel. Nous laisserons de côté certaines formes développées évidemment à une époque postérieure et relativement récente, comme les pluriels pléonastiques qui ont remplacé les anciens pluriels devenus des singuliers honorifiques ou respectueux, la distinction inclusive et exclusive masculine et féminine que l'on trouve dans quelques idiomes, les moins importants du reste.

Pour établir la forme primitive générale des pronoms, il suffit de dresser le tableau général des formes actuelles.

Les formes isolées des pronoms sont les suivantes (je sépare par un tiret les formes adjectives) :

Première personne du singulier : tamoul *yàn, nân—en;* malayâla *nàn—en;* télinga *nênn—nâ, nan;* canara *àn, nàn—en, nan;* kuḍagu *yan—en;* tuḷu *nan—yen, yanâ;* toda *àn—en;* kôta *ânu—en;* gondî *annâ—nâ;* kuî *âne—nâ;* kurukh *ên—en;* malto *en, nân—en.*

Première personne du pluriel : tamoul *yàm, nàm—em, nam;* malayâla *nàm, nôm—em, nam, nôm, nom, nô;* télinga *êmu, mêmu—mâ, mam mana;* canara, *âm, àva, nâvu—em, nam;* kuḍagu *naṅga, aṅga—eṅga;* tuḷu *nama, yeṅkulu—nam, nama, yeṅkulu;* toda *àm, ôm, êm—am;* kota, *âme, nôme, ême—em, nam;* gondî *ammâṭ—mâ;* kuî *âmu, âju—mâ, ammâ;* kurukh *âm, nâm—em, nam;* malto *nâm—em.*

Seconde personne du singulier : tamoul *nî—nin, nun, un;* malayâla *nî—nin;* télinga *nî, nîvu, îvu—nî;* canara *nî, nîn, nînu—nin;* kuḍagu *nîn—nin;* tuḷu *î-ni, nina;* toda *nî—nin;* kôta *nî—nin;* gondî *immâ—nî;* kuî *înu—nî;* kurukh *nîn—nin;* malto *nîn—nin.*

Seconde personne du pluriel : tamoul *nîr, nîyir, nîvir, niṅgaḷ—num, um;* malayâla *niṅṅaḷ—niṅṅal, nim;* télinga *mîru, îru—mim, mî;* canara *nîm, nîvu—nim;* kuḍagu *ninga—ninga;* tuḷu *îr, nikuḷu—îré, nikulu;* toda *nîma, nim;* kota *nîma, nîva—nîm;* gondî *immât—mî;* kuî *îru—nim;* kurukh *nîm—nim;* malto *nîm—nim.*

Dans quelques-unes de ces formes on retrouve les dérivés pléonastiques, *enga* par exemple (*aṅgaḷ*); le tamoul *niṅgaḷ*, pluriel de *nîr,* offre cet intérêt qu'il a gardé le *m* primitif.

Les suffixes pronominaux sujets sont, dans la conjugaison :

Première personne du singulier : tam. *ên, en, an, al;* malayâla *ên;* tél. *nu, ni, vu, vi;* can. *ên, an, ênu, êne, e;* kuḍ. *i, e, n;* tuḷu *e;* toda *en, eni, ini;* kota *e;* gondî *ên, na;* kuî *în, in, e;* kurukh *an;* malto *en, in.*

Première personne du pluriel : tam. *âm, ôm, êm, am, em;* mal. *ôm;* tél. *mu, mi;* can. *êm, nam, âvu, îvu, evu;* kuḍ. *a, i, u;* tuḷu *a;* toda, *emi, imi;* kota, *éme, eme;* gondì, *am, âm, ôm;* kuî *âmu;* kurukh, *am;* malto, *em.*

Seconde personne du singulier : tam. *ây, ei, i;* mal. *ây;* tél. *vu, vi;* can. *ây, î, i, iye, e;* kuḍ. *iya;* tuḷu *a;* toda *i, e;* kota *i;* gondî *ni, i;* gondî *ni, i;* kuî *î;* kurukh *ai;* malto *e, i.*

Seconde personne du pluriel : tam. *îm, îr, ir, min;* mal. *îr;* tél. *ru, ri;* can. *îr, îri, iri, air;* kuḍ. *ira;* tulu *aru;* toda *i, e;* kota *îri, ire;* gondî *il;* kuî *eru, âru;* kurukh *ar;* malto *er.*

Il me paraît résulter de ces tableaux que les formes générales étaient *nân, nâm—nîn, nîm,* mais le *n* initial est certainement euphonique et on a, comme primitifs, *ân, âm, în, îm.*

Quelle est l'origine de ces pronoms? Il faut certainement la chercher dans les démonstratifs *a* éloigné et *i* prochain. Ce dernier s'applique naturellement à la seconde personne qui est d'observation directe, qu'on voit, qu'on touche, qu'on entend, qui est l'objet d'un effort ou d'une attention. La première personne au contraire est un *postulatum,* un fait, un état, plus ou moins vaguement conçu et plutôt représenté par le démonstratif éloigné.

Ainsi, trouvons-nous encore là les deux idées fondamentales entre lesquelles se partagent les racines primitives : état, repos, inertie—action, mouvement, travail.

Si nous comparons ce pronom à ceux des autres familles linguistiques, nous remarquerons qu'ils sont uniquement vocaliques, tandis que par exemple en indo-européen ils sont consonantiques et qu'en sémitique la première personne est vocalique et la seconde consonantique. Ce sont là des faits caractéristiques et qui excluent nettement toute possibilité de parenté. Il en serait de même de certains phénomènes phonétiques, comme par exemple de l'aversion du basque pour les explosives initiales dures seules admises au contraire par les langues dravidiennes : tandis que *cellam, turpem* et *pacem* deviennent en basque *gela, dorpe* et *bake,* le sanscrit *Ganêça* et *dantam* sont en tamoul *kanêcan* et *tandam.*

Julien Vinson.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1913.

LES SUFFIXES NUMÉRAUX EN DIOSCURIEN.

Fr. de Schlegel déclarait la présence du préfixe négatif *a* en grec et en sanskrit plus probante en faveur de la parenté de ces deux langues que n'aurait été la ressemblance de quelques centaines de radicaux. Il accordait, on le voit, une importance prépondérante à la morphologie au point de vue de la grammaire comparée, les affinités purement lexicographiques pouvant passer, dans bien des cas, pour affaire d'emprunt. N'y a-t-il pas là quelque peu d'exagération ? En tout cas, cette manière de voir renfermait, sans conteste, une grande part de vérité. Ce que disait le docte indianiste à propos du *a* négatif semble se pouvoir justement appliquer à l'emploi de certaines particules numérales dans les dialectes dioscuriens. Leur similitude avec celles de plusieurs idiomes transgangétiques ne saurait guère s'expliquer que par l'hypothèse d'une commune origine. Nous verrions là une confirmation des inductions déjà tirées de l'identité primitive de beaucoup des termes les plus usuels et spécialement des noms de nombre. L'on en jugera, d'ailleurs, par les exemples suivants. Commençons par l'affixe *go, qo* ou *gu* dans divers parlers caucasiens, spécialement ceux de l'Est. Pour l'aware, nous nous sommes servi spécialement du travail de A. Schiefner, *Versuch über das Awarische,* n° 8 du t. V des *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg,* n° 8, VII° série, et suivons l'orthographe par lui adoptée. En ce qui concerne les autres dialectes lesghiens, tels que l'antshukh,

le tchari et l'andi, on a eu recours à Latham, *Elements of comparative philology,* bien que sa méthode de transcription laisse parfois, sans doute, quelque peu à désirer.

	AWARE.	ANTSHOUKH.	TCHARI.	ANDI.
1..	*co* (pron. *zo*)	*zo*	*hos*	*zev*
2..	*kigo*	*kigo*	*kona*	*tshego*
3..	* łabgo* (pron. *tlabgo*)	*tavgo*	*khabgo, habgo*	*khlyobgu, hlyobgu*
4..	*unqo*	*ukkgo*	*ukhgo*	*boogu*
5..	*sugo*	*shogu*	*shugo*	*inshtugu*
6..	*anłgo* (pron. *antlgo*)	*antlo*	*ankhgo*	*ointlgu*
7..	*anłgo* (pron. *anthlgo*)	*antelgo*	*antelgo*	*ot'khkhlogu*
8..	*miłgo* (pron. *mithlgo*)	*mitlgo*	*mikgo*	*beitlgu*
9..	*iç'go* (pron. *itshgo*)	*itsgo*	*itshgo*	*hogotshu*
10..	*ançgo*	*antsgo*	*anzgo*	*khotsogu*

Passons maintenant à l'étude des dix premiers noms de nombre dans plusieurs dialectes de l'Himalaya et régions circonvoisines, tels que nous les donne William Robinson dans ses *Notes on the languages spoken by the various tribes inhabiting the valley of Assam,* etc., p. 183 et suiv., du *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* vol. XVIII, Calcutta, 1849, ainsi que B. H. Hodgson, *On the aborigenes of North-Eastern India,* p. 451 et suiv. du même volume.

	MIRI.	GYAMI.	PAHRI.
1.....	*ako*	*iku*	*chhi, chhigu*
2.....	*nniko*	*ligangku*	*ni, ningu*
3.....	*aumko*	*sangku*	*sung, sungu*
4.....	*apiko*	*siku*	*pi, pinggu*
5.....	*angoko*	*wuku*	*ngo, ngongu*
6.....	*akengko*	*leuku*	*khu, khungu*
7.....	*kinitko*	*chhiku*	*nhe, nhenggu*
8.....	*piniko*	*paku*	*chyu, chyangu*
9.....	*konong*	*chyaku*	*gun, gungu*
10.....	*uyingko*	*issha*	*gi, gingu*

Dans tous ces dialectes, évidemment, les syllabes *ko, qo, gu* ne font pas partie du radical. La preuve, c'est qu'elles ne sont pas indiquées

dans les noms de nombre en usage chez une foule de tribus linguistiquement apparentées à celles dont nous venons de parler. Doutera-t-on, par exemple, que le *api* «quatre» de l'abor ne soit substantiellement le même mot que le *apiko* du miri? Même observation pour le *sangku* «trois» du gyami comparé au *šan* du kazikumuk, au *zan, san* du chinois moderne, etc. Ce dernier, d'ailleurs, emploie la syllabe *ko* finale pour désigner les personnes, ex. : 一 個 人 *i ko djinn* «un homme». Elle constitue donc une sorte de suffixe numéral comme on en retrouve dans bon nombre de langues, tant de l'ancien que du nouveau monde. C'est ce que les grammairiens espagnols désignent du nom de *particulas para contar*. Nous pourrions signaler leur présence même en français. Ne disons-nous pas : «dix pieds d'arbres» pour «dix arbres», «cinq têtes de bétail» pour «cinq bestiaux», «huit pièces d'artillerie» au lieu de «huit canons»?

Il y a lieu de penser que la finale *jo* ou *djo* du dialecte himalayen des Chépangs ne constitue qu'une forme adoucie de ce *go* primitif. On en pourra juger par la liste qui suit :

1, *yajo;* 2, *nijo;* 3, *sumjo;* 4, *ploijo;* 5, *pumajo;* 6, *krukjò;* 7, *chanajo;* 8, *prapjo;* 9, *takujo;* 10, *gyibjo.*

Ajoutons que ce suffixe numéral n'est pas le seul dont l'existence se trouve constatée dans les parlers dioscuriens. Ils possèdent également une désinence *pa, wa* ou *ba* parfois abrégée en *p* ou *b* dont l'origine transgangétique ne semble guère contestable. Ex. :

	AKOUTCHE.	ABKACHE.	UDE.
1.....	*saba*	*aky*	*sa*
2.....	*k'uwa*	*g'ba*	*pa*
3.....	*schammba*	*χ'pa*	*χib*
4.....	*mmukba*	*ps'ba*	*bip*
5.....	*chewa*	*χuba*	*χo*
6.....	*rechchwa*	*f'ba*	*uχ*
7.....	*errulwa*	*bz'ba*	*wug*
8.....	*meiba*	*aba*	*mug*
9.....	*urrtsh'wawa*	*zba*	*wei*
10.....	*erzk'ba*	*zaba*	*wiç*

Nous nous sommes conformé à l'orthographe qu'emploie Schiefner dans son *Ausführlicher über,* etc., *Abchasische Studien,* t. VI, n° 12 de la série VII des *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-*

Pétersbourg (1863) et *Versuch über die Sprache der Uden*, t. VI, n° 8 de la même publication.

En tout cas, on ne saurait guère révoquer en doute la communauté d'origine de ces suffixes *pa* et *ba* avec l'explétive པ *pa* du tibétain, par exemple dans ལག་པ *lagpa* «main, la main», de ལག *lag* «manus».

La parenté entre les dialectes du Caucase et ceux de l'Himalaya se manifesterait donc non seulement au point de vue lexicographique, mais encore à celui de la morphologie. Plus ils seront étudiés avec soin et plus, nous en sommes convaincu, l'affinité deviendra frappante entre eux. En définitive, l'hypothèse d'une occupation ancienne de la Perse et d'une partie de l'Asie Mineure par des tribus parlant des idiomes d'origine transgangétique nous paraît de toutes la plus acceptable. Elles durent, à coup sûr, précéder de bien des siècles l'arrivée des colons iraniens.

L'établissement de ces derniers dans la région qui avoisine Persépolis ne paraît pas antérieure au VIIIe siècle avant notre ère.

Quoi qu'il en soit, ce serait cette invasion aryenne qui dût séparer les peuplades du Caucase de celles des vallées de l'Assam et du Népaul.

Peut-être nous objectera-t-on qu'il y a entre les nations dioscuriennes et celles de l'Himalaya de profondes différences, tant au point de vue du type physique qu'à celui de la structure du langage. Le Géorgien, le Tcherkesse constituent de magnifiques spécimens de la race blanche et ils parlent des dialectes agglomérants. Au contraire, le Chépang, le Miri des vallées du Nord de l'Inde ont les traits mongoliques et leurs idiomes ne dépassent pas le stage du monosyllabisme. Mais ne faut-il pas tenir compte de ces mélanges ethniques qui n'ont pas manqué de se produire dès une époque reculée? Est-ce que la majorité des tribus parlant des dialectes turks ne sont pas, suivant toute vraisemblance, plus ou moins apparentées par le sang aussi bien que par le langage? Cependant, le Yakoute de la Sibérie ne ressemble pas trop physiquement à l'Osmanli de Constantinople. C'est que chez le premier il y aurait, au dire du savant docteur Maïnoff, croisement avec des populations de souche américaine, tandis que le second se trouve imprégné d'éléments grecs, slaves, arméniens.

Passons maintenant à la question linguistique. Nous aurions peine à adopter la manière de voir de certains philologues allemands, lesquels proclament l'immutabilité des caractères propres à chaque souche d'idiomes. D'après eux, un parler monosyllabique ne peut pas plus s'élever à la flexion qu'un caillou se transformer en végétal ou en animal. L'étude des faits ne semble guère, en réalité, leur donner raison.

Incontestablement, l'esprit humain, dans chacune de ses manifestations, montre une certaine aspiration vers le progrès. Celle-ci, à son tour, se trouve, suivant les circonstances, plus ou moins couronnée de succès. Prenons l'exemple du chinois tel qu'il se parle aujourd'hui. N'était son système d'écriture, on hésiterait à le regarder comme réellement monosyllabique. Max Müller, dans ses *Leçons sur la science du langage* (voir p. 355 de la traduction de MM. G. Harris et G. Perrot, Paris, 1864), fait ressortir sa tendance vers les formes agglomérantes. Le dialecte de Shanghaï, notamment, en est arrivé à distinguer les catégories grammaticales aussi nettement que le peut faire n'importe quel idiome, si perfectionné soit-il. Ainsi le substantif s'y trouvera marqué au moyen d'un suffixe spécial. De *wo* «parler», nous le voyons former *woda* «parole», et au génitif *wodaka*. Des exemples analogues seraient fournis par divers dialectes ougro-finnois, spécialement par l'esthonien, l'un de ceux qui paraissent avoir atteint le plus haut degré de développement. Toutefois, nous n'avons pas à traiter ici plus en détail cette intéressante question.

Faisons observer, en terminant, que l'une des principales causes de perfectionnement pour un idiome à organisme rudimentaire, c'est encore le contact avec d'autres dialectes plus parfaits. Inutile de citer ici l'exemple du hongrois, qui a fait d'importants emprunts, même sous le rapport grammatical, au slave et au germanique. Quant au basque, l'on est d'accord aujourd'hui pour reconnaître l'influence considérable exercée sur son système de conjugaison par les langues romanes. Serait-il téméraire de croire que quelque chose d'analogue a pu se passer pour celles du Caucase? Les peuples auxquelles elles servaient d'organe ne se sont pas, suivant toute apparence, impunément trouvés en contact pendant des siècles avec le monde sémitique et indo-européen.

En tout cas, nous ne croyons pas pouvoir terminer le présent travail sans aborder au moins la question lexicographique. Ce n'est pas seulement au point de vue des particules numérales que les dialectes du Caucase se rapprochent des parlers de l'Himalaya, mais encore à celui des termes les plus usuels, noms des parties du corps, pronoms, noms de nombre, etc. Sur ce point, l'affinité serait plus grande peut-être qu'elle ne le serait entre nos idiomes indo-européens de l'Ouest et ceux de l'Orient. Cela pourrait-il s'expliquer autrement que par l'hypothèse d'une communauté d'origine? Nous avons eu soin, en effet, de nous en tenir aux termes offrant un caractère réellement primitif, excluant tout ce qui aurait pu d'une part être pris au turk, au persan, à l'arménien, et de l'autre aux dialectes *kols* ou néo-sanskrits.

Voici maintenant la liste des abréviations :

1° Parlers dioscuriens :

ab., abkache;	kab., kabardien;	tab., tabassaran;
aba., abasque;	kaï., kaïtach;	tchet., tchetchenze;
ag., aguk;	kazik., kazikumuk;	tcherk., tcherkesse *ou* adighê;
ak., akoutche;	kûr., kûrine;	touch., touchi;
aw., aware;	lak., lake:	ud., ude;
chap., chapsoug;	laz., laze;	var., varkune;
did., dido;	mingr., mingrélien;	xin., xinaluq.
géorg., géorgien;	rut., rutule;	
ing., ingousche;	souan., souane;	

2° Parlers de l'Asie Orientale :

ang., angami;	khak., khakyem;	pap., pape;
bhal., bhalali;	kir., kirata;	pak., paksya;
bot., bothia;	kus., kuswar;	rod., rodong;
brah., brahmu;	lep., lepcha;	singp., singpho;
chép., chépang;	lohor., lohorong;	sino-jap., sino-japonais;
chin., chinois;	man., manyak:	sum., sumchi;
chint., chintangya;	mij., mijhu;	sun., sunwar;
dar., darahi;	mur., murmi;	theb., théburskud;
den., denwar;	nach., nachéreng;	tib., tibétain;
dofl., dofla;	new., newar;	vay., vayou;
dung., dungmali;	nag., naga;	yak., yakha;
kaling., kalingya;	pahr., pahri;	

Cheveu : 1° mingr. *thoma, thuma;* laz. *thomu;* ing. *thmoj;* géorg. *thma;* — 2° abor et mikir *dumid;* dofl. *dümuk.*

Tête : 1° ing. *tav;* géorg. *thavi, thawi;* — 2° gyami *tau;* chin. *téou;* thaksya *ta.*

Œil : 1° tcherk. *neh;* — 2° boro *nigan;* dofl. *nyuk.*

Oreille : 1° lak. et var. *lap;* kûr. *rab;* — 2° man. *napi;* murm. *nape;* theb. *rupang;* lhopa. *navo;* new. *naïpong;* kir. *naba;* sun. *nogha.*

Nez : 1° tcherk. *peh, feh;* — 2° chin. *pi;* sino-jap. *fi.*

Bouche : 1° did. *haku;* — 2° sgaw. *thako.*

Dent : 1° ing. *tzargitch;* tchet. *tzergitch;* touch. *dzerka;* — 2° chép. *srék.*

Langue : 1° ming. *nina;* souan. *nin;* — 2° pap. *lin.*

Main : 1° aw. *ruthl;* — 2° mru. *rut:* singp. et khak. *letla.*

PIED : 1° ag. *lak, lek;* tab. *lik;* tcherk. *thlako, tlako;* chap. *thlaka;* — 2° dofl. *laga;* singp. *lagong;* khak. *négo;* sifan *loukou.*

Nous remarquerons que le *t* ou *th* des dialectes circassiens semble souvent euphonique devant *l.* Voir QUATRE.

Os : 1° tcherk. *kutsa;* chap. *kupchka, qupchka;* aw. *khupsa;* kûr. *chuza* (rad. *kup, khup*); — 2° pahr. *ku-sa.*

Os : 1° aw. *rathla;* andi *rutl;* — 2° lhopa. *ratok;* thakpa et tib. (écrit) *rospa.*

Il semble qu'il y ait eu dans ces idiomes un double radical au sens de «os». N'avons-nous pas en allemand les formes *Bein* et *Knochen* prises dans le même sens? En latin, *palma* et *manus* ne sont-ils pas souvent regardés comme synonymes?

ÉTOILE : 1° kaï *zuri;* ak. *dzuari;* — 2° mur. *sorwa;* sun. *s'orou.*

NUIT : 1° xin. *san;* — 2° lohor. *sen;* lhopa. *san-ap.*

CORBEAU : 1° aw. *qaqra;* kûr. *quagh;* tchetch. *kikk;* — 2° chep. *kug, kag;* kus. *kagle.*

ŒUF : 1° did. *kenach;* lak. *khunuk;* — 2° pahr. *ken-dja.*

PRÈS, PROCHE : 1° tcherk. *tlága* (ici encore, le *t* paraît euphonique, voir PIED); — 2° dar. *nágik.*

ME, JE : 1° ing. *mé;* mingr. et laz. *ma;* souan. *mi;* — 2° pak. *ma;* dar. *maï;* kus. *ma-cha.*

TOI, TU : 1° laz., souan. et mingr. *si;* — 2° pah. *chhi.*

IL, ELLE : 1° tcherk. *khû;* — 2° tib. (écrit) *khu;* tib. (parlé) *kho;* bot. *khu, kho;* singp. *ku;* bhal. *koo.*

CE, CELUI : 1° var. *id, it, et;* ak. *it;* xürkiline *hit;* tchetc. *iz, i;* ing. *is;* géorg. *is, i* (le, ce); — 2° kus. *issi, it.*

CELUI-CI : 1° lak. *tha, ta* (il, celui); — 2° kus. *ta, taï* (cela); rod. *tyo* (celui-ci).

CE, LE : 1° abk. *ari;* — 2° nag. *are, ara;* kus. *hari, haré.*

QUOI, LEQUEL, QUI : 1° mingr. *mu* (quoi, interrogatif); souan. *ma;* laz. *mi* (quoi, lequel?); faut-il en rapprocher l'étrusque *mi* (ceci, cela)?; kazik. *mu* (celui-ci près); ud. *mi* (celui-ci); — 2° vay. *mü* (cela); lohor. *mi, mu;* bhal. *mo-ha.*

BEAUCOUP, TRÈS : 1° tcherk. *bedded;* — 2° brahm. *bedhe.*

UN : 1° xin. *sag, sah* (sans doute à rapprocher du *saχ* «un» de l'étrusque, d'après les dés de Toscanella); tchet. *sa:* aba. *dze, dzy;*

kab. *zzy;* chap. *dzy;* — 2° bot. *chi;* lhopa. *che;* tib. (écrit) *gtchig* (avec *g* préfixe); tib. (parlé) *chik.*

Deux : 1° aw. *khigo, khigu, quigo* (*go* et *gu* suffixes), rapproché par M. Thomsen de l'étrusque *ki;* var. *khe;* xin. *khu, qu;* — 2° sgaw *khi.*

La forme radicale était visiblement *ni, nis* ou *niss,* comme le prouve le *ni* du brahm. et du new. Avec le préfixe *ka* ou *ga,* l'on obtient le mij. *ka-ning* «deux» et ang. *kane.* Par suppression de la première voyelle, on arrive au tib. écrit *gnis, gnyis.* Enfin la gutturale initiale ayant fait disparaître le *n* qui suivait, nous obtenons les formes de l'aware, de l'étrusque et du sgaw de l'Indo-Chine.

Trois : ing. *sam;* géorg. *sami;* mingr. *chumi, sumi;* laz. *chum, sum;* souan. *semi;* — 2° ahom et khamti *sam;* chép. *sumdjo;* brah. *swom;* pahr. *sung, sungu* (*gu* suffixe); chin. *san;* sifan *som, son.*

Quatre : 1° abk. *phlé;* kab. *plli, ptly;* chap. *phtlé;* — 2° chép. *ploïdjo* (*djo* suff.); gurung *pli;* mur. *bli;* miaotseu *plao, plo.*

La forme primitive était *le, la,* que nous retrouvons en barman et en hor, aussi bien que dans le lolo *lé, ly.* Il s'y est joint plus tard un préfixe *phi, pi* ou *pé,* conservé dans le mikir *phila,* le tablung *peli,* mais qui a perdu sa voyelle. Nombre de ces préfixes existant dans les dialectes himalayens se sont d'ailleurs conservés dans ceux du Caucase. Pour le *t* euphonique, voir Pied.

Six : 1° kaï *rekal;* rut. *kykhil, rykhid;* budux et djek *rikhid;* kûr *rugud;* — 2° chép. *krukcho* (*cho* suff.); le *k* initial faisait partie d'un *ka* préfixe de l'emploi duquel se rencontre plus d'un exemple; mru *ta-ru;* lepcha *ta-rok;* le *ta* se rencontre écourté dans le tib. *droug* (pour *ta-roug*); sin.-jap. *rok;* chin. (de Canton) *lok.*

Dans : 1° aw. *bi,* ex. *roqobi* «in domo»; — 2° chint. *be, pe;* nach. *pi;* dung. *bi;* yakh. *be;* sangyang *pi;* lohor. *be, bi;* lambichong *be;* bhal. et kaling *bi;* den. *pi.*

Somme toute, l'on a droit de penser qu'à l'origine les dialectes que nous proposerions d'appeler sino-dioscuriens occupaient un degré intermédiaire entre l'agglomération et le monosyllabisme. C'est surtout par suite de la chute des affixes que le chinois sera, suivant toute apparence, devenu franchement monosyllabique.

de Charencey.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

I. Livres.

Ahmed Zéki Pacha. *Le Passé et l'avenir de l'art musulman en Égypte. Mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman et sur les moyens propres à le faire revivre en Égypte* [Extrait]. — Le Caire, imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1913; in-8°. [A.]

* *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, XXIV, 2. Meyer (Eduard). *Chronologie égyptienne*, traduit par Alexandre Moret. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

Anet (Claude). *Les roses d'Ispahan. La Perse en automobile, à travers la Russie et le Caucase.* — Paris, Félix Juven, s. d.; in-4°.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1908-1909. — Calcutta, Superintendent Government Press, 1912; gr. in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Barnett (L. D.). *A Catalogue of the Telugu Books in the Library of the British Museum.* — London, sold at the British Museum, 1912; in-4°. [Dir.]

Basset (René). *Les Apocryphes éthiopiens*, traduits en français : IX. *Apocalypse d'Esdras;* X. *La Sagesse de Sybille.* — Paris, Bibliothèque de la Haute-Science, 1899-1900; 2 vol. in-8°.

Bergsträsser (Dr. phil. Gotthelf). *Hunain ibn Isḥāḳ und seine Schule. Sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen.* Gedruckt mit Unterstützung der Puschmannstiftung. — Leiden, E. J. Brill, 1913; in-8°. [A.]

Bjererregaard (C. H. A.). *The Inner Life and the Tao-Teh-King.* — New York, The Theosophical Publishing Co., 1912; in-8°. [Dir.]

Blochet (E.). *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits persans*, t. II, nos 721-1160. — Paris, Imprimerie nationale, Ernest Leroux, éditeur, 1912; in-8°. [M. I. P.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Chaîne (M.). *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d'Abbadie.* — Paris, Imprimerie nationale, Ernest Leroux, éditeur, 1912; in-8°. [M. I. P.]

Charencey (Comte de). *Les noms des points de l'espace chez les peuples océaniens.* — Caen, Henri Delesques, 1912; in-8°. [A.]

Conant (Carlos Everett). *The Pepet Law in Philippine Languages* (Extrait). — St.-Gabriel-Mödling bei Wien, «Anthropos»-Administration, 1912; in-4°. [A.]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. — *Scriptores syri*, textus, series secunda, LXVI. — Theodorus Bar Kōnī. *Liber Scholiarum*, pars posterior, edidit Addai Scher. — Parisiis, e Typographeo Reipublicae, 1912; in-8°.

Dieulafoy (Mme Jane). *A Suse. Journal des fouilles, 1884-1886.* Ouvrage contenant 121 gravures sur bois et 1 carte. — Paris, Hachette et Cie, 1888; in-4°.

The Dînkard. The Original Pahlavi Text of Books VI and VII... by Darab Dastur Peshotan Sanjânâ. Vol. XIII. — London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1912; in-8°. [Don de Hormusji Cowasji Dinshâh Adenwâlâ, Esq.]

Diratzouyan (P. Nersès) e Béguinot (Augusto). *Contributo alla flora dell' Armenia.* — Venezia, Tipografia Armena di S. Lazarro, 1912; in-4°. [A.]

Ellis (A. G.), and Edwards (Edward). *A descriptive List of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894.* — London, sold at the British Museum, 1913; in-8°. [Dir.]

Fick (Dr. phil. Richard). *Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache für den Selbstunterricht.* Dritte, umgearbeitete Auflage. — Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag, s. d.; in-16. [Éd.]

Franck (Adolphe). *Nouvelles études orientales.* Préface de Eugène Manuel. — Paris, Calmann Lévy, 1896; in-8°.

Ganem (Halil). *Études d'histoire orientale. Les Sultans ottomans.* — Paris, A. Chevalier-Marescq et Cie, 1901-1902; 2 vol. in-8°.

Gayet (Al.). *Antinoë et les sépultures de Thaïs et de Sérapion.* — Paris, Société française d'éditions d'art, 1902; in-4°.

Gazetteers. *Burma Gazetteer,* Vol. B, N° 11, *Bassein District.* — N° 12, *Henzada District.* — N° 13, *Myaungmya District.* — N° 14, *Ma-*

Ubin District. — N° 15, *Pyapôn District.* — Rangoon, Government Printing, 1912; 4 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

GRIFFINI (Dott. E.). *L'Arabo parlato della Libia. Cenni grammaticali e repertorio di oltre 10,000 vocaboli, frasi e modi di dire raccolti in Tripolitania.* Con appendice : *Primo saggio di un elemenco alfabetico di tribù della Libia italiana.* — Milano, Ulrico Hoepli, 1913; in-16. [A.]

HALL (H. R.). *The Ancient History of the Near East from the earliest Times to the battle of Salamis.* — London, Methuen and Co., s. d. (1913); in-8°, fig. et cartes. [D.]

Horae Semiticae No. X. The Commentaries of ISHO'DAD *of Merv...* edited and translated by Margaret Dunlop GIBSON, with an Introduction by James Rendel HARRIS. Vol. IV, *Acts of the Apostles and three Catholic Epistles, in Syriac and English.* — Cambridge, at the University Press, 1913; in-4°. [Dir.]

The Jataka, or Stories of the Buddha's former Births, translated from the Pāli by various hands. Index Volume. — Cambridge, at the University Press, 1913; in-8°. [Dir.]

JENKINS (Dr. Travis). *Sea-Fishing. A Lecture delivered before the Asiatic Society of Bengal on February 17th, 1909.* — Calcutta, published by the Asiatic Society of Bengal, 1912; in-8°. [Dir.]

KAIBARA EKKEN. *Wisdom of the East. The Way of Contentment.* Translated from the Japanese by KEN HOSHINO. — London, John Murray, 1913; in-16. [Éd.]

KARABACEK (Josef VON). *Suleimân der Grosse als Kunstfreund* (Extrait). — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°. [A.]

— *Zur orientalischen Altertumskunde.* IV. *Muhammedanische Kunststudien.* — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-8°, fig. [A.]

KERESTEDJIAN (Bedros Effendi). *Quelques matériaux pour un Dictionnaire étymologique de la langue turque.* I. *Étymologie, origine, comparaison de mots.* II. *Glanures étymologiques de mots français d'origine inconnue ou douteuse.* Édité par son neveu HAIG. — Londres (Luzac and Co.), 1912; in-8°. [Éd.]

KING (L. W.). *Babylonian Boundary, Stones, and Memorial Tablets in the British Museum.* — London, sold at the British Museum; 1 vol. et 1 atlas in-fol. [Dir.]

KRAELITZ-GREIFENHORST (Dr. Friedrich VON). *Studien zum Armenisch-Türkischen.* — Wien, Alfred Hölder, 1912; in-8°. [A.]

Lang (E.). *La Mahajjātakamālā* (Extrait du *Journal asiatique*). — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [Don de la famille Lang.]

Marchal (Gustave). *La Guerre de Crimée.* — Paris, Firmin-Didot et Cie, 1888; in-8°.

Pekarsky (E. K.). *Dictionnaire de la langue yakoute* (en russe), III, 1. — Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1912; gr. in-8°. [Dir.]

Pollak (Isidor). *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāḳ ibn Honain.* Herausgegeben und mit einem Glossar der philosophischen Termini versehen. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1913; in-8°. [Société orientale allemande.]

Rangacharya (M.). *A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. XII-XIII. — Madras, Government Press, 1912; 2 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Rickmers (W. Rickmer). *The Duab of Turkestan. A physiographic Sketch and Account of some Travels.* With 207 Maps, Diagrams, and other Illustrations. — Cambridge, at the University Press, 1913; in-8°. [Dir.]

Roux (Capitaine Jules). *Le Triomphe définitif en Indochine du mode de transcription de la langue annamite à l'aide des caractères romains ou «Quôc ngữ».* Conférence faite le 6 juillet 1912. Avec une lettre-préface de M. H. de Lamothe. — Paris, Bibliothèque de la *Revue indigène,* s. d., in-8°. [A.]

Ruby (Jean). *La Guerre d'Orient. Le rôle civilisateur des alliés balkaniques. Témoignages et opinions.* — Paris, Imprimerie Kléber, 1913: in-8°.

Salluste. *Œuvres complètes,* avec la traduction... par Charles Durozoir. Nouvelle édition, soigneusement revue. — Paris, Garnier frères, s. d.; in-18.

Santarem (2° Visconde de). *Opusculos e Esparsos,* colligidos e coordenados por Jordão de Freitos e novamente publicados pelo 3° Visconde de Santarem. — Lisboa, Libanio da Silva, 1910; 2 vol. gr. in-8°. [Éd.]

Saroukhan (Arakel). *La Question arménienne et la Constitution nationale en Turquie (1860-1910)* [en arménien]. Tome I. — Tiflis, 1912; pet. in-8°. [A.]

Severus ibn Al Muqaffa'. *Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I 67-767*. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im Arabischen Urtext herausgegeben von Christian Friedrich Seybold. — Hamburg, Lucas Gräfe, 1912; gr. in-8°. [Éd.]

Thierry (G. J.). *De religieuze Beteekenis van het aegyptische Koningschap. I. De Titulatuur.* — Leiden, E. J. Brill, 1913; in-8°. [Éd.]

Wickremasinghe (Don Martino de Zilva). *Epigraphia Zeylanica*, II, 1. London, Henry Frowde, 1912; in-4°. [Gouvernement de Ceylan.]

II. Périodiques.

* *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-historische Classe, 1913, 1-2. — Berlin, 1913; in-4°.

* *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances,* décembre 1912. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1912; in-8°.

* *L'Afrique française,* février-mars 1913. — Paris, 1913; in-4°.

* *Anthropos,* VIII, 1. — St.-Gabriel-Mödling bei Wien, 1913; in-4°.

* *The Asiatic Quarterly Review,* April 1913. — Woking, Oriental Institute, 1913; in-8°.

* *L'Asie française,* février-mars 1913. — Paris, 1913; in-4°.

* *Boletin de la Real Academia de la Historia,* LXII, 2-3. — Madrid, Fortanet, 1913; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 147. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1913; in-8°. [Dir.]

* *Bulletin de correspondance hellénique,* XXXVI, 7-12. — Paris, Fontemoing, 1912; in-8°.

Bulletin de Géographie historique et descriptive, 1912, 1-2. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

* *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg,* 1913, n[os] 4-5. — Saint-Pétersbourg, 1913; in-4°.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, V, 1. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1913; in-8°. [Dir.]

* *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,* XII, 5-6. — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912; gr. in-8°.

* *Bulletin de littérature ecclésiastique,* février 1913. — Toulouse, Édouard Privat; Paris, Lethielleux, 1913; in-8°.

**Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, LV, 4; LVI, 3. — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-4°.

**The Geographical Journal*, March-April 1913. — London, 1913; in-8°.

**La Géographie*, 15 février 1913. — Paris, Masson et Cie, 1913; gr. in-8°.

L'Hexagramme, nos 67-68. — Paris, 1913; in-8°. [Dir.]

India, February 28-April 11, 1913. — London, 1913; in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, January-February 1913. — Bombay, British India Press, 1913; in-4°.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, VI, 12 and Extra No, VII, 4-11 and Extra No., VIII, 1-4. — *Index to rare Mughal Coins*, I-XV. — *Index to the Numismatic Supplements*, I-XVI. — Calcutta and Allahabad, 1911-1912; in-8°.

Journal des Savants, janvier-février 1913. — Paris, Hachette et Cie, 1913; in-4°. [M. I. P.]

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, IX, 7. — Bombay, British India Press, 1913; in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, V, 5; VI, 2-3. — Edinburgh, University Press, 1912-1913; in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January 1913. — London, 1913; in-8°.

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXIII, 11-12. — London, 1912; in-8°.

**Al-Machriq*, mars 1913. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1913; in-8°.

Mècheroutiette «Constitutionnel Ottoman», nos 39-40. — Paris, 1913; in-8°. [Dir.]

**Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, Classe historico-philologique, VIIIe série, XI, 4. — Saint-Pétersbourg, 1912; gr. in-8°.

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, III, 5. — Calcutta, 1912; in-4°.

**Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XIV, 2. — Tokyo, Druck der Hôbunsha, 1913; in-8°.

The Moslem World, III, 2. — London, Christian Literature Society for India, 1913; in-8°.

Le Moulin, revue mensuelle illustrée, artistique et littéraire, n° 3. — Paris, 1913; in-8°. [Dir.]

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, 1912, 6. — Paris, Imprimerie nationale, 1912; in-8°. [M. I. P.]

**Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, April 1913. — *Annual Report for the year 1912*. — London, 1912-1913; in-8°.

**Polybiblion*, février-mars 1913. — Paris, 1913; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, XXI, 7-10. — Roma, 1913; in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, fasc. 10 et 13. — Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1912; in-4°. [Dir.]

**Revue africaine*, n°s 287. — Alger, Adolphe Jourdan, 1912; in-8°.

**Revue archéologique*, novembre-décembre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue critique d'histoire et de littérature*, 44e année, n°s 8-14. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

**Revue d'ethnographie et de sociologie*, janvier-février 1913. — Paris, Ernest Leroux, 1913; gr. in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuse, IV, 2. — Paris, Émile Nourry, 1913; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXVI, 3. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, XVII, 4. — Paris, A. Picard et fils, 1912; in-8°.

**Revue des études juives*, n° 129. — Paris, Durlacher, 1913; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, vol. XXI, décembre 1912. — Paris, Ernest Leroux, 1912; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n° 18. — Constantinople, imprimerie Ahmed Ihsan et Cie, 1912; in-8°.

**Revue indochinoise*, décembre 1912-janvier 1913. — Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient, 1912-1913; in-4°.

Revue sémitique, janvier 1913. — Paris, Ernest Leroux, 1913; in-8°.

The Rikugo-Zasshi, n° 385. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyō Kōdōkwai, 1913; in-8°. [Don de M. F. Nau.]

**Rivista degli studi orientali*, IV, 4. — Roma, presso la Regia Universita, 1911-1912; in-8°.

**Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften*, 1910, I-II. — Helsinki, 1911; in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophisch-Historische Klasse, CLXX, 6; CLXXII, 6. — Wien, Alfred Hölder, 1913; in-8°.

**Sphinx*, XVII, 1. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1912; in-8°.

T'oung Pao, décembre 1912. — Leide, E. J. Brill, 1912; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVII, 1. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1913; in-8°.

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXVIII, 1. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1913; in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXIII, 1. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1913; in-8°.

Az-Zouhour «Les Fleurs», revue littéraire, artistique et scientifique, IV, 1. — Le Caire, 1913; in-8°. [Dir.]

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1913.

L'ALPHABET SOGDIEN D'APRÈS UN TÉMOIGNAGE DU XIIIE SIÈCLE,

PAR

MM. E. D. ROSS ET R. GAUTHIOT.

Mon ami M. A. G. Ellis, bibliothécaire adjoint de l'India Office, a en sa possession un petit manuscrit persan qui contient un ouvrage généalogique composé dans la première décade du XIIIe siècle et dédié au sultan Qutbu 'd-Dīn Aibak de Delhi. La copie date probablement du XVe siècle et est unique. M. Ellis, très aimablement, m'a autorisé à emprunter ce manuscrit et j'espère donner une description complète de son contenu à une autre occasion. Pour le moment je désire seulement appeler l'attention sur les indications très brèves qu'il contient sur l'alphabet sogdien et qui offrent un intérêt tout particulier depuis les découvertes faites en Asie centrale.

L'auteur de l'ouvrage, qui ne porte pas de titre, se nomme lui-même *Muḥammad bin Manṣūr bin Saʿīd Mubārak Šāh,* connu sous le nom de *Faxr i Mudīr* (1). Le manuscrit se compose de 124 feuillets : de 1 *b* à 38 *b* figurent deux introductions indé-

(1) J'espère discuter à une prochaine occasion s'il s'agit du Faxru 'd-Dīn Mubarak Šāh cité par Ibn al-Aθīret qui serait mort en l'an 602 de l'hégire, et si l'ouvrage en question est du même auteur que les *Généalogies rimées* examinées par Minhāj Serāj en 602 de l'hégire à Lahore (cf. *Kāmil,* XII, 161 et la traduction par Raverty du *Tabaqāt-i Nāṣiri,* p. 300).

pendantes; 39 *a* porte un titre qui indique que sur ce feuillet devait figurer une carte de la Chine, du Turkestan et du Mā-warā'u 'n-Nahr malheureusement omise par le copiste; enfin sur les feuillets qui restent figurent des arbres généalogiques depuis celui du prophète Muḥammad jusqu'à celui des Ghūris, au moins dans le manuscrit que nous possédons.

A la fin d'une description très intéressante des Turcs, notre auteur entame la description des langues du Turkestan et, à ce propos, écrit ce qui suit : «Ils (les Turcs) enseignent à leurs enfants à écrire, et leur écriture est de deux sortes, l'une est *soγdī* et l'autre est *taγuzγuzī*. L'écriture *soγdī* n'a que vingt-cinq lettres et il y a trois lettres (de l'alphabet arabe) qui manquent dans leur alphabet, (savoir) *ḍa, ẓa* et *ʿayn*[1]. Ils écrivent de droite à gauche et, pour la plupart, les lettres ne se lient pas les unes aux autres. La forme des lettres est la suivante : [voir le cliché ci-joint, lignes 4 et 6 du haut].

«La prononciation de leurs lettres (de l'alphabet) se fait en ajoutant un alif (*a*), ainsi : *a, ba, ja, da, ha, wa, za, ḥa, ṭa, ya, ka, la, ma,* (*na*[2]), *sa, γa, fa, ṣa, qa, ra, ša, ta, θa, xa, δa*. Il est inutile d'expliquer leurs lettres, car on voit clairement à laquelle (de notre alphabet) chacune répond. Cette espèce d'écriture n'admet pas habituellement de jonction des lettres entre elles. Ils écrivent *īzad taʿālā* («Dieu, qu'il soit exalté!») ainsi : [cf. le cliché ci-joint, première ligne du bas].»

Ainsi se termine la description de l'alphabet sogdien que je laisse à commenter à mon ami M. Gauthiot.

Comme l'a déjà dit M. E. D. Ross, l'intérêt de son texte est de premier ordre. Deux traits frappent d'abord quiconque a étudié l'écriture sogdienne pour elle-même, et telle qu'elle appa-

(1) Le ع est sans doute une faute de copiste pour le غ.

(2) *na* a été omis par accident. Il figure d'ailleurs correctement parmi les lettres reproduites.

Journal asiatique. — Mai-Juin 1913, p. 523.

و فشان بالغی زیادت گوینده برین جمله

و این حروف را ترجمه حاجت نیست چو پدیدست که کدام است

و این کتابت بیشتر با یکدیگر نه پیوندد و نام ایزد تعالی را چنین

که ... وخط تعرعری و کتابت

L'alphabet sogdien d'après le manuscrit Ellis.

raît dans les documents qui ont été découverts en Asie centrale : l'un est le nombre des lettres, l'autre est le fait que celles-ci ne se relient généralement pas entre elles. En effet, l'étude des manuscrits bouddhiques d'une part, celle des documents et lettres rapportés par Sir A. Stein de l'autre m'ont amené à distinguer, jusqu'ici du moins, deux types d'écriture sogdienne : l'un, dit «ancien» parce qu'il est attesté dans des lettres datant du début de l'ère chrétienne et parce que la forme de ses caractères est très voisine encore de celle des caractères araméens, comporte un petit nombre seulement de ligatures; l'autre, qui a été dénommé «récent» parce que les textes où il nous apparaît datent au plus tôt du VIIe siècle et que par son ductus et son dessein il apparaît comme intermédiaire entre le type «ancien» et l'écriture dite «ouïgoure», rattache au contraire les lettres d'un même mot les unes aux autres, sauf dans quelques cas exceptionnels.

L'auteur de la description traduite ci-dessus par M. E. D. Ross se servait de l'écriture arabe, et il a été vivement frappé de voir une écriture où normalement les lettres qui composent un même mot restent indépendantes les unes des autres. On a pu voir qu'il revient par deux fois sur cette particularité. L'écriture dont il parle est donc du premier type, dit «ancien», ou du moins très proche de ce type.

D'autre part, le chiffre de vingt-cinq lettres paraît bizarre au premier abord. De l'étude des documents sogdiens originaux il résulte que le nombre des signes employés dans l'écriture «ancienne» est de dix-huit, et que celui des sons notés est de plus de vingt-cinq. Mais, en même temps, la tradition occidentale (persane et arabe) se trouve tomber d'accord avec les témoignages d'origine orientale : Hiuan-Tsang est d'accord avec Muḥammad bin Manṣūr bin Saʿīd Mubārak Šāh dit Faxr i Mudīr lorsqu'il dit que les signes graphiques en usage chez les Su-li sont au nombre de vingt et quelques. L'hypothèse par

laquelle j'avais essayé d'expliquer le rapport du pèlerin chinois (*J. as.*, mai-juin 1910, p. 544, note 1) devient heureusement inutile et tombe d'elle-même.

Quant aux vingt-cinq lettres, on apercoit rapidement quelles elles sont et quelle particularité surprenante l'alphabet «sogdien» dont il s'agit ici porte en lui-même : non seulement il ne correspond pas à la liste des lettres employées à noter le sogdien en fait, mais il ne peut pas lui répondre, puisqu'il se compose simplement d'un alphabet araméen normal et complet de vingt-deux lettres, auquel s'ajoutent trois lettres additionnelles. L'alphabet araméen figure en entier, dans son ordre régulier depuis א jusqu'à ת; seule l'influence de l'arabe a introduit quelque trouble dans la transcription : ainsi l'on a pour ג un ج à la place de quelque *kāf i ʿajamī* plus ancien, et pour פ un ف. Quant à la transcription du צ par ص, elle est régulière à date ancienne : on trouve par exemple la forme arabisée صغان comme graphie de l'original iranien چغان (Marquart, *Ērānšahr*, p. 226, note) et l'on sait qu'en sogdien צ valait *č*.

Il est curieux que tout en conservant l'alphabet araméen dans son intégrité depuis l'époque où ils l'ont emprunté (qui est antérieure au début de notre ère) jusqu'au moment où ils l'ont transmis tel quel aux Turcs, les Sogdiens aient perdu les noms si caractéristiques des lettres qui le composaient. Ils épelaient *a, ba, *ga* (noté *ja* à la façon arabe), *da, ha*, etc., tandis que les Grecs, par exemple, continuaient à dire *ἄλφα*, *βῆτα*, *γάμμα*, *δέλτα*, etc.

Ainsi, au témoignage du petit traité de la collection de M. A. G. Ellis, les Sogdiens et, à leur suite, les Turcs leurs maîtres et imitateurs plus ou moins grossiers, apprenaient un alphabet dont ils n'employaient de façon normale que certains signes. Ils connaissaient, par exemple, le ח, le ט, le ק; ils les écrivaient à l'école au moins, et les récitaient avec le reste de

l'alphabet en les nommant חא, טא, קא; seulement ils ne s'en servaient pas pour écrire le sogdien. On peut dire dès lors que l'alphabet «sogdien» débordait en quelque sorte l'écriture usuelle; comme il a été indiqué déjà ailleurs, l'écriture sogdienne a été simplement une adaptation de l'araméenne (*J. as.*, janv.-févr. 1911, p. 86).

Dans de pareilles conditions on arrive à comprendre comment a pu s'instituer et se perpétuer l'usage des «cryptogrammes». Ces éléments sémitiques, qui comportaient des lettres inusitées dans la graphie des mots iraniens, étaient pourtant écrits de façon correcte. Ils étaient lus comme s'ils avaient été sogdiens, RBk par exemple se prononçait **mazēxk*[a] comme s'il était écrit *mz'yyk'* «grand», YRḤ' se prononçait **māxə* comme le sogdien *m'yw* «mois» (cf. Gauthiot, *J.R.A.S.*, April 1912, p. 344 et suiv.), et pourtant tous ces termes conservaient leur orthographe correcte et d'une manière générale les copistes ne les tronquaient ni ne les abîmaient. Si l'alphabet qu'apprenaient les Sogdiens était ce que dit notre Faxr i Mudīr, on comprend pourquoi : lorsque ces «cryptogrammes», comportaient des lettres autres que celles qui figuraient habituellement dans les mots de leur propre langue, il s'agissait néanmoins de signes connus. Ce n'étaient pas des lettres qui leur étaient familières, mais c'étaient des lettres qu'ils savaient écrire et épeler et qu'ils avaient appris à réciter dans leur alphabet. S'ils ne connaissaient pas les mots eux-mêmes, ils en connaissaient les éléments et les cryptogrammes n'étaient pas pour eux des dessins idéographiques.

Il y a une autre difficulté à laquelle les renseignements du manuscrit Ellis apportent une solution. Dans ma thèse, *Essai sur le vocalisme du sogdien* (§ 7 et suiv.), j'ai été amené à conclure que le type d'écriture araméenne qui est à la base de l'écriture sogdienne (ou d'un rameau très voisin?) avait fourni le modèle de l'alphabet turc dit runique des anciennes inscriptions des

vallées de l'Ieniseï et de l'Orkhon. M. V. Thomsen avait été frappé, à la même date, de la relation entre le sogdien du type « ancien » et le turc runique. Mais l'illustre déchiffreur des inscriptions de l'Orkhon s'était heurté à la même difficulté que moi-même : l'alphabet runique ne date guère que du VIIe siècle, et l'écriture sogdienne du type « ancien », réduite à un nombre de caractères sensiblement inférieur à celui que devait nécessairement posséder l'original de l'alphabet runique, apparaît toute constituée dès le début de l'ère chrétienne. Or voici que nous apprenons qu'à l'époque où la Sogdiane était sous la domination turque l'écriture sogdienne de type « ancien » s'enseignait encore et que l'alphabet dit « sogdien » comprenait tout l'ensemble des signes araméens. On sait que l'alphabet runique est une création savante et assez raffinée, qu'au lieu d'être une simple « utilisation » d'un alphabet étranger, c'est une refonte véritable; on connaît ses ligatures *nd, ld, nč*, sa distinction entre les consonnes prépalatales et postpalatales, et son système de notation des voyelles. Aussi est-on tout naturellement conduit à admettre que l'alphabet runique turc est issu, non pas de l'*écriture* sogdienne « ancienne » et du petit nombre de signes qu'elle utilisait, mais bien de l'*alphabet* sogdien à vingt-cinq lettres dont vingt-deux araméennes et trois additionnelles.

Jusqu'ici le petit ouvrage de Faxr i Mudīr n'apporte, d'après ce qui a été dit, que des explications et des éclaircissements. Avant de passer à l'examen des difficultés qu'il soulève en même temps, il est important de contrôler, si possible, la valeur de son témoignage. Pour cela, je me suis adressé au précieux *Kitābu 'l-Fihrist* qui donne lui aussi des renseignements, très brefs il est vrai, sur l'écriture sogdienne sous le titre الكلام على قلم الصغد (éd. Flügel, p. ١٨). En effet, le témoignage du *Kitābu 'l-Fihrist* diffère de celui que donne l'ouvrage sur les généalogies de la collection de M. Ellis; ils divergent suffisamment pour

que leur comparaison nous ramène à un état voisin de l'original sogdien. En outre la comparaison en question peut se faire utilement puisque les deux auteurs parlent de la même époque à peu près, celle de l'hégémonie turque sur les pays sogdiens (cf. *Kitābu 'l-Fihrist,* éd. Flügel, p. 18, ligne 3). Le seul élément de comparaison est d'ailleurs, vu la brièveté du texte, le modèle d'écriture sogdienne (مثال خطهم) que les éditeurs du *Kitābu 'l-Fihrist* ont reproduit en deux exemplaires, très ressemblants d'ailleurs, d'après les manuscrits de Paris et de Vienne.

Or il apparaît que les renseignements transmis par Faxr i Mudīr d'une part et an-Nadīm de l'autre se confirment. L'alphabet reproduit dans le *Kitābu 'l-Fihrist* compte vingt-quatre lettres comme le second de ceux de l'opuscule de la collection de M. Ellis, parce que le *na* נא y est omis. Il ne comprend donc qu'un alphabet araméen réduit par omission à vingt et une lettres et trois lettres accessoires. L'oubli de l'*n* s'explique par la forme exiguë du caractère ailleurs qu'à la finale, où il prend une ampleur dont la reproduction ci-jointe donne une idée (voir ligne 4, avant-dernière lettre). Et quant au reste de l'alphabet, il n'est pas impossible, en s'aidant du document qui appartient à M. Ellis, d'en retrouver l'ordre et la composition. Le modèle primitif que les copistes des manuscrits de Paris et de Vienne nous ont transmis était disposé comme l'est le *miθāl* qui figure sur le cliché ci-joint : les lettres sogdiennes étaient disposées en deux (respect. trois [?]) lignes parallèles et leurs équivalents arabes étaient notés au-dessous. Pour certains signes la transcription arabe a été jointe à l'original sogdien par les scribes ignorants comme si elle faisait partie des caractères sogdiens, auxquels elle donne naturellement un aspect étrange et compliqué. Cet aspect disparaît et les signes anciens deviennent bien plus aisés à reconnaître dès que l'on a soin d'en séparer, là où il y a lieu, cet élément d'interprétation

arabe qui a été si singulièrement méconnu et souvent altéré d'étrange façon, par surcroît. Du même coup, lorsque la lettre arabe est restée lisible, on a le moyen de contrôler si la disposition et l'interprétation de l'alphabet sogdien est la même dans le *Kitābu 'l-Fihrist* et dans le document étudié ici. L'accord entre les deux témoignages se marque aussitôt davantage : le troisième signe porte encore, englobé en soi-même, le ح qui indiquait sa valeur de ج, c'est-à-dire de ژ; le quatrième caractère (confondu plus ou moins complètement avec le cinquième) est muni d'un ه souscrit; sous les sixième, septième, huitième et neuvième lettres figurent encore ر (lire ز), ح, ط et ى; enfin, si l'on omet les signes qui ne sont pas immédiatement reconnaissables, on retrouve sous le vingt-troisième caractère (transcrit ت dans le document publié ci-contre) un س qui indique sa valeur à la persane.

On voit que décidément les auteurs musulmans ont connu, non seulement l'écriture sogdienne, qu'ils avaient sans doute plus d'une occasion d'apercevoir, sinon de lire, dans des documents soit officiels, soit familiers, mais encore l'alphabet sogdien tel qu'il devait être enseigné dans les مكاتب, tant aux Sogdiens qu'à leurs maîtres et médiocres élèves les Turcs; et l'on comprend mieux que jamais que le monument de Kara Balgassoun porte une inscription sogdienne à côté d'une turque.

Les difficultés commencent lorsque l'on cherche à atteindre au moyen des sources musulmanes dont l'accord vient d'être établi, l'original sogdien. La comparaison entre les deux sources, l'opuscule sur les généalogies et le *Kitābu 'l-Fihrist,* est cependant possible et elle doit donner des résultats. En effet les caractères anciens ont été altérés de façon tout à fait grave d'un côté aussi bien que de l'autre, mais ils l'ont été de façon différente : dans l'opuscule sur les généalogies, les lettres sogdiennes ont été ramenées à des formes arabes, de façon presque

systématique; dans le *Kitābu 'l-Fihrist*, elles ont pris des formes mystérieuses, dessinées plutôt qu'écrites, et elles ont par là-même souvent conservé davantage de leur originalité première. Sur la photographie jointe à cette notice, on ne trouvera pas moins de trois lettres ayant la forme ك; deux ont celle du ع, sans compter d'autres uniformisations du même genre.

Mais on peut faire avec profit les comparaisons qui suivent. Pour l'*a* (car j'épellerai ici les lettres sogdiennes à la «sogdienne»), il suffit de comparer les deux sources pour reconnaître que l'élément commun est précisément formé de ce qui est l'*a* en sogdien du type «ancien». Le ب est assez bien conservé dans le *Kitābu 'l-Fihrist,* quoiqu'il tende à ressembler déjà à un *kāf* ڪ; dans l'opuscule de la collection de M. Ellis, ce faux *kāf* a été redressé et normalisé en ك. Le جا, c'est-à-dire en réalité le גא, n'est plus reconnaissable sur la photographie ci-jointe, mais il l'est bien encore sur le fac-similé du *Fihrist,* malgré l'addition du ج de transcription et la déformation qui a suivi. Le résultat de la comparaison confirme à nouveau l'idée de M. V. Thomsen que le *ṅ* runique provient du *g* sogdien et tend à faire croire que ce dernier remonte bien à ג et non à ח.

Le اد semble avoir été remplacé dans l'ouvrage sur les généalogies par un د arabe; mais, dans le *Kitābu 'l-Fihrist,* il est encore reconnaissable et il est visible, malgré qu'il ait été raccourci, qu'il est à l'origine des *δ* sogdien et runique. Pour le ها, la comparaison entre nos deux témoins est, à nouveau, très intéressante; une fois encore on reconnaît aisément quels sont les éléments adventices à éliminer et l'on retrouve dans ce qui reste le fameux *h* final du sogdien, qui sert à noter une voyelle, et le g^2 des inscriptions de l'Orkhon. Il est curieux que dans le modèle du *Kitābu 'l-Fihrist* le ها se soit soudé au اد. Le او est d'autant plus facile à reconnaître qu'il différait trop peu du و arabe pour être altéré de façon très grave.

Le از n'est guère reconnaissable et le حا affecte une forme,

conservée très semblable dans l'un et l'autre document, qui s'explique malaisément. En revanche, si le ط est assez difficile à identifier sous la forme qu'il affecte dans l'opuscule de la collection de M. Ellis, il s'explique par la comparaison avec les tracés conservés dans le *Fihrist;* dans ceux-ci on retrouve, en effet, le trait recourbé horizontalement qui terminait anciennement la haste verticale de droite. Le ي, très altéré sur la photographie, présente au contraire sa grandeur et son tracé caractéristiques dans le *Kitābu 'l-Fihrist.* En revanche, le ك est moins bien conservé dans ce dernier ouvrage, où il est ramené à peu près à l'image du ک arabe, que sur la photographie, où il a bien la forme d'un *k* final, à paraphe relevé. Le ل est bien conservé dans le *Fihrist,* bizarrement altéré dans l'opuscule étudié ici de façon à ressembler à un ک arabe. Le م est découpé dans le premier document, complètement oblitéré dans le second; le ن, réduit à son paraphe final dans celui-ci, omis dans celui-là. Le س, tout à fait oblitéré lui aussi dans l'opuscule sur les généalogies, est très bien conservé au contraire dans le *Kitābu 'l-Fihrist.*

Le ع paraît difficile à restituer; mais le ف (lire ب) est aisé à rétablir malgré des altérations divergentes et manifestement secondaires; le ص (c'est-à-dire *ča*) apparaît presque renversé dans le modèle donné dans le *Kitābu 'l-Fihrist,* très sensiblement correct sur la photographie ci-jointe. Le ق a une forme facile à reconnaître dans le *Fihrist,* surtout à l'aide de l'écriture araméenne des papyrus égyptiens et du turc runique; il est «arabisé» fortement dans l'opuscule sur les généalogies; en sogdien, il n'est pas attesté jusqu'ici. Le ر, le ش et le ت peuvent tous les trois être restitués par comparaison sans grande peine.

La grande difficulté réside dans les trois lettres additionnelles dont on n'aperçoit pas immédiatement les équivalents, lorsqu'on part du sogdien tel qu'il nous est attesté dans les

documents qui nous viennent d'Asie centrale. Elles ne sont pourtant pas quelconques et l'on entrevoit ce qu'elles représentent, *au moins au point de vue phonétique :* dans chaque série elles s'opposent comme spirantes sourdes aux spirantes sonores; on y trouve ثا *θa* et خا *xa*, qui se trouvent ainsi distinguées de ذا *δa* et de جا, qui représente en l'espèce *γa*. Si *fa* ne figure pas à côté de *θa* et de *xa*, c'est qu'en fait il n'était pas noté normalement par une sonore comme *θa* et *xa*, mais bien par une sourde *pa*. On comprend que dans un alphabet d'enseignement, dans un abécédaire destiné à être épelé, on ait tenu à appeler l'attention sur une distinction phonétique aussi importante, et négligée pourtant dans l'écriture courante. Mais on peut se demander quelle *différence de graphie* correspondait à la *différence d'articulation*, et, si l'on peut dire, d'épel. Si l'on compare les formes des signes dans l'un et l'autre document, on est amené à conclure que le *θa* s'écrivait au moyen d'un caractère composé essentiellement de deux barres à peu près verticales et parallèles, c'est-à-dire d'une sorte de *da* redoublé, et que la notation du *xa* ressemble singulièrement à celle de *ja*, et comporte un *ga* doublé d'un second *ga*. Il s'agirait donc dans l'un et l'autre cas d'une forme diacritique plus scolaire que pratique.

En fait les trois lettres additionnelles sont des formes diacritiques d'un seul et même type, destinées à marquer des nuances d'ailleurs différentes. On vient de voir que les Sogdiens doublaient le דא et le גא pour indiquer aux élèves qu'à côté des sonores *δ* et *γ*, il existait des sourdes *θ* et *x*; voici qu'au moyen d'une dernière lettre qui est elle aussi faite d'un signe doublé (s'agit-il à nouveau du ذا?), on note de façon spéciale la prononciation spirante de la dentale sonore. Le fait est trop curieux pour que l'on n'en indique pas la signification possible, malgré l'incertitude des détails et la pauvreté des données.

Il est établi que de toutes les sonores du scythique, qui étaient des spirantes en toute position, la dentale a perdu bien avant les autres son caractère ancien; *δ* est devenu *d* très tôt en sogdien (sauf dans le dialecte manichéen) et en ossète, tout comme *θ* est devenu *t*. Il s'agit là d'ailleurs d'un mouvement général, indépendant de telle ou telle condition particulière. Précisément la graphie du *δ*, et aussi celle du *θ*, présente dans les documents bouddhiques en sogdien qui ont été recopiés, composés ou rédigés vers le VIIe ou VIIIe siècle des accidents sporadiques que celle des autres spirantes ignore complètement : il me paraît légitime de mettre en relation l'évolution aberrante de *δ* et de *θ* avec ces accidents qui consistent précisément dans l'emploi de la lettre double au lieu de la simple, et d'opposer la disparition précoce de *δ* et de *θ* à la persistance de *γa* et de *xa*, de *βa* et de *fa*. Mais il reste difficile d'interpréter les faits et de distinguer si la lettre doublée est un rappel à la prononciation spirante, non encore perdue tout à fait, ou la marque de l'articulation occlusive déjà en usage dans certains cas au moins.

Il semble néanmoins qu'il faille admettre que vers le Ve siècle déjà les spirantes dentales tendaient à être prononcées comme des occlusives, dans la Sogdiane proprement dite tout au moins. Car nos documents, d'après lesquels la prononciation ذا était enseignée spécialement, outre celle du دا, se réfèrent au *Turkistān;* ainsi l'opuscule de la collection de M. Ellis. Quant au *Kitābu 'l-Fihrist,* il place le *Soγd* dont il parle dans le *Mā Warā'u 'n-Nahr* (la Transoxiane) et l'appelle *Īrānu 'la'lā* (Iran supérieur). Les dialectes du Sud et de l'Est ne peuvent donc être mis en cause ici (cf. Gauthiot, *J. as.*, mai-juin 1910, p. 540 et suiv.). La tradition musulmane paraît d'ailleurs bien trouver une confirmation dans l'alphabet turc runiforme; celui-ci a pris pour noter ses consonnes sonores d'abord des lettres servant à exprimer des spirantes,

parce que les sonores qu'il avait à rendre étaient avant tout des spirantes; il a écrit les occlusives sonores de façon approximative. Ainsi le signe pour la gutturale sonore g^2 est le ח. Mais le d^1 est un *d* double, ce qui s'explique mal par la nécessité, invoquée par M. O. Donner (*Journ. de la Soc. finno-ougr.*, t. XIV, 1er mémoire, p. 46), de distinguer le d^1 (= δ^1) du *nč*, mais va de soi si l'« alphabet sogdien » écrivait la lettre simple pour *d*, la lettre doublée pour *δ*.

Il faut, bien entendu, parmi tant d'hypothèses et de restitutions, faire d'avance la part aux indications nouvelles que peut apporter chaque jour un document soit inconnu, soit négligé jusqu'ici; mais il est impossible de ne pas constater l'accord de certaines données ignorées jusqu'à présent avec les conclusions acquises plus ou moins entièrement et de ne pas prendre acte des suggestions qui se présentent. Et cela nous ramène à l'intérêt de la brève description des langues du Turkestan que contient l'opuscule sur les généalogies de la collection de M. Ellis. Cet intérêt se vérifie encore dans un dernier fait de détail. La description des langues du Turkestan s'achève, ou peu s'en faut, par la traduction en sogdien de la formule ايزد تعالى « Dieu, qu'il soit exalté ! » et la reproduction dans l'écriture originale de cette traduction. On croirait voir écrit en persan d'abord كه, puis des combinaisons moins intelligibles de lettres assez pareilles à des caractères arabes. Mais, dans ce كه, il est aisé de reconnaître le sogdien **βaγ* « Dieu » et dans la suite on retrouve derrière un préverbe difficile à préciser (*'*[*β*]-?) une forme du verbe **rā*[*z*]- « dresser, élever » avec un *-r-* et un *-ā-* très lisibles (cf. pers. افرازم).

LES HYKSÔS

ET

LA RESTAURATION NATIONALE

DANS LA TRADITION ÉGYPTIENNE ET DANS L'HISTOIRE[1],

PAR

M. R. WEILL.

ÉTUDES ET NOTES COMPLÉMENTAIRES.

I

SUR L'HISTOIRE DES ÉTRANGERS DANS AVARIS ET DU ROI SAUVEUR.

A. *Le texte d'Hatshopsitou.*

Au début de l'analyse que nous avons faite, précédemment (section I, chap. II), des textes du Nouvel Empire dans lesquels un Pharaon s'attribue le mérite d'avoir expulsé d'Avaris les Asiatiques et rétabli l'ordre dans l'Egypte en ruine, nous avons cité quelques phrases de l'inscription d'Hatshopsitou à Stabl-Antar. Nous avons traduit : «J'ai restauré ce qui était en ruine, en menant à bien ce qui était inachevé (?) depuis le séjour des Asiatiques qui étaient dans le Pays du Nord et dans *Ha-ouarit,* avec les *Shemaou* parmi eux, occupés à détruire; ils s'étaient donné un roi, dans l'ignorance de Re, et il n'agissait pas selon les ordres du dieu, jus-

[1] Voir *Journal asiatique*, 10e série, XVI (1910), p. 247-339, 507-579, XVII (1911), p. 5-53.

qu'à ce que vînt Ma Majesté.» Cette traduction, on l'a observé de divers côtés, présente des difficultés au point de vue grammatical, en ce qui concerne le passage : [hieroglyphs], etc. Il est peu probable que *arit-ou hik n sen* puisse signifier, comme nous l'avons dit : «Ils s'étaient donné un roi», et sans doute a-t-on une interprétation plus exacte en laissant *arit-ou* pour complément à la phrase précédente, de manière à comprendre, comme on l'a généralement fait jusqu'ici : «Les Asiatiques... occupés à détruire *les choses qui existaient;* ils gouvernaient dans l'ignorance de Re, et il n'y avait personne qui agissait (*an ar-f*) selon les ordres du dieu, jusqu'à ce que vînt Ma Majesté.»

Cette rectification philologique ne change rien, comme on voit, au sens de la déclaration de la reine, qui veut nous faire entendre que l'impiété ne cessa de régner en Egypte, jusqu'au jour où «vint Sa Majesté». Cela est important à constater, parce que le fait du mensonge d'Hatshopsitou a été, non certainement la base, mais le point de départ des observations au cours desquelles nous avons constaté, chez nombre de rois de la période thébaine, la pratique courante de la même imposture; de telle manière qu'une traduction inexacte ou contestable, au seuil de cette analyse, serait de nature à troubler le lecteur et à lui inspirer quelques doutes sur la valeur des analogies relevées ensuite. C'est pourquoi il nous a paru nécessaire de montrer qu'une interprétation grammaticalement plus probable laissait intacte, chez Hatshopsitou, la circonstance du *mensonge triomphal,* de la prétention à avoir, à son avènement, rétabli l'ordre dans le pays troublé.

B. *L'histoire d'Avaris hostile au temps d'un roi Kamès.*

Nous avons dit un mot, précédemment — voir surtout section II, chap. I, à propos des monuments de Ouazkhopirre

Kamès — du remarquable objet trouvé dans les fouilles Carnarvon dans la nécropole thébaine, une tablette de bois couvert de stuc et inscrit à l'encre, dont une des faces porte un récit dont l'action est placée en l'an 3 d'un certain Pharaon Kamès. D'abord révélé au public par quelques mots de Maspero[1], puis noté par Gauthier en ce qui concerne la titulature royale[2], le document a été publié, en 1912, dans le compte rendu d'ensemble des fouilles[3], mais de manière un peu sommaire, sous la seule forme d'une reproduction photographique[4], qu'accompagne un bref et très incomplet essai de traduction de Griffith[5]. Peu de mois après Maspero confirmait, à propos de cette publication[6], son impression première sur le document, «conte à demi historique» dont l'historien ne doit faire usage qu'avec beaucoup de prudence.

L'hiératique de la tablette, de cette écriture difficile qui caractérise les premiers temps du Nouvel Empire, l'encre en partie effacée, en outre, ou estompée par endroits sur le stuc, est plus difficile encore à lire sur une planche photographique, et l'on regrette que Griffith n'ait pas adjoint une transcription hiéroglyphique, tout au moins, à son bref commentaire. Telle quelle, la publication nous permet de nous rendre compte de la nature générale du document et de nombre de circonstances intéressantes. Voici d'abord, à la ligne 1 de l'inscription, la titulature du roi, qui n'est pas absolument celle qu'a enregistrée Gauthier (*Rois*, II, p. 169). Le nom d'Horus est bien *Kha-her-nesit-f*, le nom de *nibti* est bien *Ouahm-mennou-f*, les deux noms de cartouches sont bien . . .*khopir*[*re*] et *Kamès*,

(1) Maspero, *L'ostracon Carnarvon et le papyrus Prisse*, dans *Rec. de travaux*, XXXI (1909), p. 146.

(2) Gauthier, *Livre des Rois*, II, p. 169.

(3) Carnarvon et Carter, *Five years' explorations at Thebes*, 1912.

(4) Carnarvon et Carter, *ibid.*, pl. XXVIII.

(5) *Ibid.*, p. 36-37.

(6) Maspero, dans *Revue critique* du 14 septembre 1912.

mais le nom d'Horus d'Or, qui d'après Gauthier serait *S-har-taoui*, ne peut guère être lu ainsi; on croit voir, sur la photographie, (?), *Sankh-taoui*. Il reste, en tout cas, que ce Kamès réel ou romanesque n'est pas identique au *Ouazkhopirre Kamès*, Horus *Sezefa-taoui*, dont l'existence est connue depuis longtemps. Que dit, maintenant, l'histoire placée en l'an 3 du nouveau Pharaon?

La transcription intégrale, nous l'avons dit, est difficile à obtenir. Après la titulature élogieuse du roi, qui remplit le reste de la ligne 1 et les trois premiers quarts de la ligne 2, on lit que Sa Majesté était dans son palais, au milieu de ses courtisans (l. 2-3), et qu'il exposait l'état de misère et de division où se trouvait l'Égypte (avant son avènement, nous le comprendrons tout à l'heure) : (l. 3) «Un prince est dans Avaris, un autre en Nubie!» Immédiatement après (l. 3) : ... «Est avili...» Un peu plus loin (l. 3-4) : .... [ ] (?) .... «Chaque homme dérobe les biens de son prochain.... L'Égypte est partagée; le pays... Memphis, de l'Égypte...» A la fin de la ligne 4 : «Il y avait division(?); mon cœur[1] se portait(?) vers l'Égypte...». A partir du deuxième quart de la ligne 5,

[1] Lire à cette place et non , *Cusae*, comme il semble que l'ait fait Griffith (*loc. cit.*). Par une bizarre rencontre graphique, les deux groupes se ressemblent extrêmement sur la planchette, et l'on est exposé plusieurs fois à les confondre. Mais le nom de *Cusae* ne paraît, en réalité, que dans la phrase suivante, lignes 5 et 6 du texte.

et la ligne 6 : « Les Asiatiques (?) s'étaient avancés (?) jusque Cusæ, ils avaient... leurs langues, pour dire : Nous sommes agrandis, nous sommes élargis avec notre Égypte, notre puissance est ferme (?); le faible de cœur (?) est avec nous, jusque Cusæ. Sont labourés pour nous ses territoires, et ses ors sont réunis à nous, car nous nous en sommes emparés. » Cette citation du propos des ennemis se poursuit jusqu'à la fin de la ligne 6 et encore au long de la ligne 7.

Nous avons là, comme on voit, un *tableau de désolation* des plus caractérisés, développé de très intéressante manière. Sans nous y arrêter, poursuivons la lecture. Après la grande lacune du milieu de la planchette, qui mange presque entièrement deux lignes, on constate que le discours a enchaîné ses termes successifs selon les lois ordinaires du genre. C'est toujours le roi qui parle, et dans sa bouche, aux images de ruine et de domination étrangère succède le récit d'une guerre victorieuse contre les étrangers et de leur expulsion. La lecture et l'interprétation deviennent un peu plus certaines.

Les dieux m'appelèrent sur le trône — commençait sans doute le roi — moi, le Pharaon « (l. 10) *Kamès,* protecteur de l'Égypte. Je naviguai vers le Nord, en puissance, pour repousser...[1], suivant l'ordre d'Amon. Les desseins de l'ar-

[1] Le nom de l'adversaire est en lacune; « the Asiatics ». de l'interprétation de Griffith, est supposé.

mée... (l. 11) devant ma face, comme une flamme de feu. Les troupes des Mazaiou étaient... à exterminer les *Satiou* et détruire leurs places. L'Orient et l'Occident... (l. 12) Les soldats... toutes choses étaient en bon ordre; je fis avancer les vaillantes troupes des Mazaiou. La planète *Hor-oup-shat*... mon astre... (?)[1]... (l. 13)... la ville de *Nofirous*[2]... J'ai repoussé(?) les *Amou*, j'illumine[3] l'Égypte... les *Amou*[4]... (l. 14) Lorsque je suis dans ma barque, mon cœur joyeux, la terre s'éclaire comme à l'apparition du Faucon (le soleil levant). S'il arrive que quelqu'un... je le chasse, je détruis son mur, je brûle... J'envoyai (l. 15)... mes soldats, comme des lions avec leurs proies(?), avec des hommes, des bestiaux, ... du miel, se partageant ces choses; leurs cœurs... »

Le sens de tout ceci est parfaitement clair. Le document est, au premier coup d'œil, une «proclamation triomphale» assez analogue à celles dont Hatshopsitou, Toutankhamon, Minep-tah et Ramsès III nous ont laissé les divers exemples précédemment étudiés. A l'avènement du roi, quel qu'il soit, tout allait à la dérive dans le pays ruiné, en désordre, en proie aux Asiatiques; c'est lui, le roi triomphateur, qui a remédié au mal, chassé les étrangers, remis en place toutes choses. Dans le document au nom de Kamès qui nous occupe, il n'y a essentiellement rien d'autre; mais on ne peut éviter de remarquer, d'autre part, que ce document, à certains endroits, prend nettement l'allure narrative. Il y a la marche à l'ennemi «vers le Nord», la mention répétée des mercenaires nubiens

(1) Je lis ici : [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes]...

(2) [hiéroglyphes]. Je déchiffre mal le contexte, et, en tout cas, n'arrive absolument pas à voir où Griffith a pu lire : «Teta the son of Pepa in Nefrus...».

(3) [hiéroglyphes].

(4) Le nom reparaît, très clair, à la fin de la ligne, après la petite lacune.

employés contre les Asiatiques, une citation, devenue énigmatique mais qui sans doute avait trait à un fait précis, de la ville de Nofirous. De même, dans le *tableau de désolation* qui sert de préambule, comme d'habitude, au récit de la restauration, on trouve des traits d'une précision anormale et très remarquable, notamment l'indication de Cusæ, comme marquant la limite jusqu'à laquelle la conquête asiatique s'était avancée. Un pareil détail est d'autant plus frappant que le tableau, dans son ensemble, est exactement inspiré des éléments qui ont servi à composer les tableaux similaires; on reconnaît, au passage, le morcellement du territoire, la profanation des choses, l'anarchie et le brigandage : rapprocher particulièrement, de la phrase de l'homme qui dérobe son voisin (citée plus haut, l. 3 du texte), le passage presque identique qui paraît deux fois au *Lebensmüde,* lignes 105-106 et 112-113, par exemple, lignes 105-106 : . De même l'insolent discours placé, par le roi, dans la bouche des Barbares triomphants, maîtres du sol et des trésors de l'Égypte, n'est que le développement de certaines phrases que nous connaissons pour les avoir rencontrées aux *Admonitions,* notamment celle de XIV, 14 de ce dernier texte : « Les Nubiens se gaudissent avec l'Égypte ».

Il semble résulter de là que le texte de Kamès est du genre conventionnel et littéraire auquel appartiennent les « proclamations triomphales » connues chez les rois postérieurs, et ceci, nonobstant les tendances apparemment historiques qui se manifestent dans le nouveau texte. Mais ces tendances, est-il possible de les définir exactement, et, par la même opération, de voir si le récit de Kamès correspond à quelque fait historique véritable?

Une question importante à ce point de vue, et qu'il est assez facile de résoudre, est celle de la date de la rédaction.

L'écriture de la planchette a de telles affinités avec celle des documents de l'époque antérieure au Nouvel Empire, qu'on est très tenté d'attribuer le manuscrit, comme fait Griffith, à une date «postérieure de peu d'années aux événements rapportés dans le texte». Mais si les caractères paléographiques de cet ordre doivent être pris en considération, ils ne sauraient, dans le cas actuel, prévaloir contre un fait pour ainsi dire immédiat, et qui ressort avec évidence de la seule lecture du document, à savoir, qu'il fut composé postérieurement à la victoire définitive des Thébains sur les Septentrionaux. Cette proclamation triomphale, en effet, n'est pas un bulletin militaire ou politique, un compte rendu d'opérations en cours d'accomplissement; c'est une œuvre du temps de paix, une composition à coup sûr très vivante, très pleine des souvenirs où se plaisait l'orgueil des Thébains victorieux, mais en même temps exclusivement littéraire, rétrospective, destinée à être lue pour le seul plaisir. A défaut de toute autre preuve, ces derniers caractères ressortiraient de l'utilisation du texte sur la planchette funéraire où nous le trouvons : inscrite à cette place pour le divertissement du défunt, cette histoire est un morceau littéraire, une sorte de «roman historique», et l'on remarque immédiatement, dès lors, à l'appui de la situation chronologique indiquée ci-dessus, qu'un roman est toujours postérieur d'un plus ou moins long temps aux faits réels dont il emprunte la substance. Précisons bien les termes de la déduction. L'histoire de Kamès et des Asiatiques est postérieure au règne du Pharaon nommé, parce que cette histoire est un roman, et elle est postérieure à la victoire définitive des Thébains, c'est-à-dire au début de la XVIII[e] dynastie, parce qu'elle est un morceau de littérature du genre triomphal.

Cette constatation nous permet de classer le document avec plus de précision que nous n'avons fait jusqu'ici. Il n'est point, en réalité, de l'espèce des proclamations triomphales des soi-

disant restaurateurs que nous connaissons bien, Hatshopsitou, Toutankhamon, Mineptah, Ramsès III, dont chacun, de son vivant, s'arrogeait le mérite d'avoir chassé les Asiatiques; *postérieure à Kamès,* et *romanesque,* l'histoire de Kamès et des Asiatiques se manifeste comme apparentée avec un autre roman du Nouvel Empire, l'histoire bien connue d'Apopi et de Skenenre, composée, elle aussi, postérieurement au règne des personnages dont on prétend rapporter les actes. Comme dans l'histoire de Kamès, on voit paraître dans l'histoire de Skenenre la mention d'*Avaris,* comme résidence de l'ennemi septentrional. A raisonner comme le fait Griffith, il faudrait étendre à l'histoire de Skenenre ce qu'il dit du récit du document nouveau, à savoir, que «considérant qu'Ahmès, le successeur de Kamès, a parachevé l'expulsion des Hyksôs par la prise d'Avaris dans les premiers temps de son règne, on peut supposer que le texte comporte le tableau de cette période de la lutte contre les Hyksôs où ces derniers, refoulés par la puissance thébaine et rejetés hors de la Moyenne-Égypte, résistaient encore en Basse-Égypte». Mais nous savons, par la longue analyse précédemment faite de tous les textes triomphaux analogues au temps du Nouvel Empire, combien les raisonnements de cette forme sont abusifs et illusoires. Si *Avaris* paraît inévitablement dans ces histoires, c'est seulement parce que les souvenirs de la guerre d'Ahmès étaient restés très vivants à Thèbes et dans la littérature thébaine, et que les noms des forteresses des Septentrionaux réellement prises à cette époque, *Avaris* et *Sharouhen,* étaient devenues, en quelque sorte, des représentations symboliques de l'ennemi abominable et de son domaine. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un roi du Nouvel Empire se vante d'avoir expulsé les Asiatiques, ou toutes les fois qu'un roman du Nouvel Empire raconte une histoire du même ordre en l'honneur d'un Thébain des temps passés, on met l'ennemi, par principe, à

Avaris, à moins qu'on ne préfère lui assigner *Sharouhen* pour résidence[1].

On voit par là, très nettement, que l'histoire de Kamès et des Asiatiques dans Avaris n'est ni plus ni moins historique que l'histoire, connue depuis longtemps, de Skenenre et d'Apopi dans Avaris : celle de Kamès est un autre roman du Nouvel Empire, et les deux contes doivent être envisagés inséparablement et jugés de la même manière. Au point de vue proprement historique il ne faut sans doute retenir, de l'une et de l'autre histoire, que le souvenir de la guerre où les prédécesseurs d'Ahmès à Thèbes étaient engagés contre les puissances de la Basse-Égypte, les princes asiatiques du Delta et les Apopi de Tanis. Le fait de cette guerre n'a rien qui puisse surprendre, lorsqu'on se rappelle que quelque temps avant Kamès et Skenenre, les Tanites Aousirre Apopi et Sousirenre Khian pénétraient jusqu'au fond de la Thébaïde; pour les refouler, en attendant la complète victoire de l'époque d'Ahmès, il est évident que ses prédécesseurs eurent à livrer une dure bataille.

II

QUELQUES MONUMENTS ET TITULATURES ROYALES.

ADDITIONS BIBLIOGRAPHIQUES ET DOCUMENTAIRES.

A. *Un scarabée du roi Khian.*

Nous avons, précédemment[2], dressé le tableau des formules protocolaires que portent les scarabées royaux de Sousirenre

[1] On a choisi *Sharouhen* pour le curieux *tableau de désolation* qui sert de préambule aux *Annales de Thoutmès III;* nous l'avons étudié précédemment avec les textes similaires.

[2] Section II, chap. II, § *Sousirenre Khian.*

Khian. La plus fréquemment rencontrée est. Voici un scarabée de plus qui porte la même inscription; il est monté en or, dans le chaton tournant d'une belle bague en or qui se trouve au musée de Leyde[1].

B. *Un nouveau monument d'Aknenre Apopi.*

Les monuments qui portent les noms d'Aknenre Apopi (ci-avant, *Hyksôs*, section II, chap. II, *Aknenre Apopi*) sont très rares; les statues colossales usurpées à Tanis, la table d'offrandes de Bubaste, sont tout ce qui lui appartient certainement, car les sphinx de Tanis, aux inscriptions martelées, sont seulement supposés avoir reçu ses légendes. C'est pourquoi il est intéressant de noter l'existence d'une mention supplémentaire du roi, qu'on trouve sur un fragment de grand vase en granite rouge, au musée de Berlin[2] :



L'inscription, tournée face à droite, est disposée dans un cadre rectangulaire dont le côté supérieur est formé par le signe du ciel.

C. *La palette du scribe Atou, officier d'Aousirre Apopi.*

Nous avons, précédemment (*loc. cit., Aousirre Apopi*), noté ce qu'on connaissait des fragments de palettes de scribe, en

[1] Boeser, *Beschreibung* etc., II Abt., p. 10 et pl. XIX, 95.
[2] Berlin n° 20366. *Aeg. Inschriften aus den Kön. Museen*, I (4e fasc., 1913), p. 269.

bois, que possède le musée de Berlin, et sur lesquels figurent le nom du propriétaire, le scribe Atou, et le nom du donateur, le roi Aousirre. Des publications fragmentaires, jointes à quelques descriptions trop sommaires, ne permettaient même pas de savoir s'il existait *deux palettes*, ou *une* seulement. Or une publication intégrale des inscriptions vient d'être faite[1], d'où il résulte que le musée de Berlin possède deux morceaux, plus précisément les deux extrémités, d'une palette en forme de grosse règle à section carrée, inscrite sur les quatre faces. Celle qu'on peut appeler la *face supérieure* porte deux longues lignes d'inscription dont la première est une titulature d'Aousirre Apopi : là se trouve le fragment de texte publié par Eisenlohr en 1881. La *face inférieure* est occupée par une inscription disposée en une seule colonne, en caractères plus larges : le texte ne commence que vers le milieu de l'objet, couvre, par conséquent, la moitié inférieure de la surface, et c'est le fragment donné par Maspero en 1897[2]. Quant aux deux *faces latérales*, chacune porte une ligne d'inscription continue, disposée horizontalement.

D. *Le roi Souahenre Senbmaiou.*

Nous avons inscrit, dans le groupe des rois *S-[X]-n-re* apparentés par cette forme du nom solaire avec *Skenenre* Tiouâ (section II, chap. 1), un roi [hieroglyphs] *Souahenre* figurant sur la table de Karnak, connu, en outre, par un scarabée[3], et dont jusqu'à ces derniers temps on ne savait pas autre chose. Or, Naville a trouvé à Deir El-Bahri un petit naos en

[1] *Aeg. Insch. aus den Kön. Museen*, I (4e fasc., 1913), p. 264-265.

[2] Le fragment avec la mention du don royal et le nom du scribe. Dans notre copie de l'inscription donnée antérieurement, corriger [hieroglyphs] en [hieroglyphs] (d'après *Aeg. Insch.*, *loc. cit.*).

[3] WIEDEMANN, *Aeg. Geschichte*, p. 277.

calcaire consacré par ce roi, comme le montre l'inscription en une colonne verticale qui décore un des côtés[1] :



On apprend, par ce monument, que *Souahenre* est le nom solaire du roi *Senbmaiou* que l'on connaissait déjà par la mention d'un fragment de stèle[2] : . Ce roi tint sans doute une très petite place dans l'histoire; son nom personnel est celui d'un simple particulier et rappelle, par la singularité de sa forme, celui du roi *Binpou* dont le cartouche voisine avec un cartouche solaire *Souazenre* sur le socle de la statuette d'Harpocrate examinée plus haut : *Souazenre* et *Souahenre* sont évidemment en relation de voisinage ensemble.

Remarquons, à ce propos, que les titulatures qui figurent sur la statuette en question peuvent être interprétées avec plus de précision que nous ne l'avons fait précédemment. Sur les quatre faces du socle, disposés symétriquement, sont deux noms solaires, *Souazenre* et *Nofirkare*, précédés chacun de l'épithète , et deux noms personnels dans le cartouche sans accompagnement de titres, *Binpou* et *Ahmès*. Il est tout à fait clair que ces quatre noms appartiennent à deux personnages seulement, les rois *Souazenre Binpou* et *Nofirkare Ahmès*, ou bien *Souazenre Ahmès* et *Nofirkare Binpou*, la disposition des inscriptions ne permettant pas de choisir entre les deux combinaisons.

E. *Les noms de deuxième cartouche de Ouazkhopirre.*

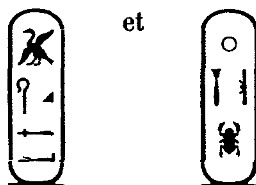
Nous avons vu plus haut (section II, chap. I) que le roi Ouazkhopirre Kamès, dans l'inscription que porte une arme

(1) Naville, *The XIth. Dynasty Temple* etc., II (1910), pl. X, C et p. 12. Cf. Borchardt et Pieper, *Handbuch d. aeg. Königsnamen*, I (1912), p. 52.

(2) *Rec. de travaux*, XX, p. 72.

en bronze de la collection J. Evans, déclare : « Je suis le régent puissant, , aimé du Soleil, fils du dieu Lune, né de Thot, etc. »; et nous nous sommes demandé si cette qualification *hik ken* n'avait pas suggéré la titulature d'une tête de hache de Ouazkhopirre dont Budge signalait l'existence au British Museum, et sur laquelle les deux cartouches du roi sont et . Les deux monuments existent bien effectivement l'un et l'autre; Budge, dès 1904, les notait dans un de ses catalogues[1]; ce sont *deux haches de bronze*, une au British Museum, n° 36772, et une dans la collection Evans, dont un moulage est au British Museum, sous le n° 36810.

Le nom personnel de l'objet du British Museum, *Pa-hik-ken*, se retrouve, bien que sous une forme un peu différente, sur un autre monument publié depuis 1906, une petite plaquette de fondation en forme de cartouche, provenant de Thèbes et maintenant à University College; les deux faces portent[2], respectivement :



Il ne fait pas de doute que ce *Ouazkhopirre Pa-hik-â* soit identique au *Ouazkhopirre Pa-hik-ken* de la hache de Londres. Maintenant, ce *Pa-hik-â* ou *Pa-hik-ken* est-il la même personne que le *Ouazkhopirre Kamès* des monuments précédemment examinés? On ne saurait le dire; le choix d'un même nom solaire, chez deux rois voisins, serait difficile à com-

[1] Budge, *A Guide to the Third and Fourth Egyptian rooms*, 1904, p. 6.
[2] Newberry, *Scarabs*, XXVI, 2 et p. 156.

prendre, mais ce serait un non moins étrange phénomène que l'indétermination du nom de deuxième cartouche, le plus personnel ordinairement de tous les noms de la titulature royale.

F. *Le cercueil du roi Kamès au musée du Caire.*

Daressy, qui a signalé, en 1908, l'existence du cercueil de Kamès, avec le nom du roi, au musée du Caire[1], vient de reprendre la question[2], en cherchant à identifier l'objet avec quelqu'un des cercueils trouvés par Mariette, à Drah abou'l Neggah, en 1860, dans des conditions sur lesquelles on est renseigné de manière si malheureusement incomplète. Daressy relève les renseignements donnés, de deux côtés, par A. Mathey et par L. Vassalli, sur le cercueil de Gournah, trouvé intact, dont la momie avait sur elle les bijoux bien connus au nom du roi Ahmès, notamment le poignard et le diadème, et il observe que cette momie ne peut absolument pas être celle d'Ahmès lui-même, dont le corps a été retrouvé, en 1881, avec les autres momies royales de la cachette de Deir-el-Bahri. A qui donc le corps et le cercueil de Gournah? Daressy pense que ce pourrait être, justement, le cercueil au nom de Kamès qui existe au Caire; le roi Kamès aurait reçu, lors de sa mise au tombeau, des bijoux au nom d'Ahmès, circonstance nullement invraisemblable ni même particulièrement singulière.

On remarque que cette théorie, si on l'adopte, fournit une raison nouvelle de considérer Kamès comme contemporain du règne d'Ahmès (cf. ce que nous avons dit à ce sujet précédemment, *Hyksôs*, section II, chap. 1).

[1] Daressy, *Le cercueil du roi Kamès*, dans *Annales du Service*, IX (1908), p. 61-63.

[2] Daressy, *Les cercueils royaux de Gournah*, dans *Annales du Service*, XII (1912), p. 64-68.

G. *Monuments de la reine Tetishera.*

A la bibliographie des monuments de cette princesse, grand'mère paternelle et maternelle d'Ahmès et de sa femme, telle qu'elle est donnée précédemment (section II, chap. I), ajouter :

Pour la stèle d'Abydos : Capart, *L'art égyptien,* 2e série, pl. 175.

Pour la statue du British Museum : Budge, *A Guide to the Third and Fourth Egyptian rooms,* 1904, p. 96.

H. *Monuments de Skenenre Tiouâ.*

A la liste, précédemment établie (section II, chap. I), des objets qui portent le nom du roi sous sa forme simple *Tiouâ,* il faut ajouter un peigne en bois d'acacia gravé au nom de ; ce peigne a été trouvé dans la tombe de Aqhor à Drah abou'l Neggah, en même temps que le boomerang du prince Touaou, qui porte exactement la même légende royale. Voir Bénédite, *Objets de toilette* (dans *Cat. général Caire*), I, p. 7 et pl. IV (Caire, n° 44317), et cf. Gauthier, *Livre des Rois,* II, p. 405.

D'autre part, à la collection des monuments où la mention du roi paraît sous la forme du nom solaire *Skenenre,* il faut joindre une petite liste de noms royaux, analogue aux listes des tombeaux de Khabekhit et d'Anhourkhaoui à Deir El-Medineh, dans un autre tombeau de la XXe dynastie à Sheikh Abd El-Gournah, celui de ; on trouve, dans cette liste, le cartouche , de lecture un peu douteuse. Voir *L. D., Text,* III, p. 255, et cf. Gauthier, *Rois,* II, p. 162.

I. *Un seul roi Skenenre Tiouâ.*

M. Pieper vient de porter son attention sur le roi Skenenre Tiouâ. Tout à fait d'accord avec l'interprétation que Maspero indiqua tout d'abord, il considère comme un Pharaon unique *Tiouâ* des monuments les plus nombreux et *Tiouâken* du cercueil de Deir El-Bahri et d'une liste du Nouvel Empire; et il indique en outre que ce *Tiouâ* unique pourrait aussi ne faire qu'un avec le *Tiouâ-â* qui le double au papyrus Abbott, et bien que le scribe du papyrus soit convaincu qu'il a affaire à deux rois différents[1]. De telle sorte qu'il y aurait, en fin de compte, non pas trois, ni deux, mais bien un seul roi Skenenre Tiouâ, ce qui est exactement ce que nous avons expliqué précédemment nous-même (section II, chap. 1), par les mêmes raisons et de la même manière. Mais Pieper semble ne pas avoir connaissance de notre étude.

J. *Tetumes-Toutimaios.*

Sous les nos 171 et 176 de leur nouveau *Livre des Rois*, Burchardt et Pieper (*loc. cit.*, p. 37, 38, 54) classent les deux rois *Tetoumes*, de noms solaires Tetnofirre et Tethotepre, dont les monuments nous apprennent l'existence, et ils écrivent le nom personnel des deux rois *Toutimaios*. Cette identification, avec le *Tetoumes* hiéroglyphique, du *Toutimaios* sous le règne duquel un fragment manéthonien authentique place l'invasion des Hyksôs, est une hypothèse que nous

(1) Pieper, *König Seken-en-rēʿ Teʿo*, dans *Ä.Z.*, 50 (1912), p. 120-121. Cf. déjà, plus brièvement, Burchardt et Pieper, *Handbuch d. aeg. Königsnamen*, I (1912), p. 53, où le roi est classé sous le n° 275.

avons formulée nous-même précédemment (section I, chap. III, § II); nous nous félicitons d'être suivi, ici encore, par les auteurs du nouveau *Handbuch*.

III

QUELQUES LUMIÈRES SUR L'HISTOIRE DES SCARABÉES « HYKSÔS » ET DE LA PÉRIODE « HYKSÔS ».

A. *Quelques nouveaux scarabées « hyksôs ».*

Dans ce paragraphe et dans ceux qui vont suivre, sont décrits des scarabées achetés au Caire en 1911 et 1912, choisis dans un lot très vaste en provenance du Delta (très probablement de Chibîn El-Kanatir) et que plusieurs marchands s'étaient partagé. Tous les scarabées nouveaux qu'on trouvera ci-dessous[1] sont à présent conservés au Musée Guimet.

Trois d'entre eux, tout d'abord, portent le nom de l'énigmatique *Anra,* sous des formes orthographiques remarquables par leur sobriété mais que nous avons rencontrées, déjà, sur certains des nombreux scarabées au même nom déjà recueillis et catalogués : si nous nous reportons au tableau général des formes *Anra* établi précédemment (section II, chap. II, *Anra*), nous y trouverons la forme de notre nouveau n° 3 (cf. NEWBERRY, *Scarabs,* pl. XXIV, 2), la forme du nouveau n° 1 (cf. même planche, 24, 27, 28), même la forme de notre n° 2 (cf. même planche, 9), dans l'une des deux positions où l'on peut le prendre pour le lire. Car son inscription est inversible, avec deux bouclés opposés symétriquement — les

[1] Tous ces scarabées, n°s 1 à 13, sont reproduits ci-dessous en leur grandeur vraie.

deux du n° 1, qu'on le remarque, sont opposés par rapport au centre bien mieux encore — et deux décoratifs opposés par rapport au centre avec une précision toute géo-


1


2


3

métrique. Cette dernière particularité s'observe également sur l'un des scarabées *Anra* antérieurement connus, celui du n° 26 de la planche précitée de Newberry, mais dont l'inscription centrale est disposée de façon différente.

Voici maintenant un autre scarabée *Anra* — le n° 4 de notre nouvelle série — avec l'orthographe non rencontrée


4


4 *bis*

jusqu'ici, et le cadre circulaire à éléments imbriqués que nous connaissons bien comme caractéristique de cette période. Extrêmement analogue, avec la même orthographe , est notre n° 4 *bis*. Dans l'inscription de 4 on remarque, en outre, sous le groupe des hiéroglyphes décoratifs , un signe de forme spéciale, aux extrémités supérieures en anneaux fermés, que nous rencontrerons plusieurs fois sur les scarabées qu'on va voir plus loin.

Rappelons que le de notre nouveau scarabée 2, symbole du royaume de la Basse-Égypte, se rencontre sur quelques scarabées d'Aousirre (Newberry, *Scarabs*, XXIII, 33, 34), dont les titres réguliers sont ceux d'un roi de l'Égypte entière,

et sur un autre scarabée d'Anra, mais disposé autrement, deux signes posés symétriquement à droite et à gauche d'un signe (*loc. cit.*, XXIV, 7). Même décor des deux symétriques sur le scarabée sans nom royal, mais évidemment contemporain, du n° 10 de la même planche. Ces deux scarabées nous permettent d'attribuer certainement à la même date les scarabées 5 et 6 de notre nouvelle série, décorés des deux



5



6

symétriques : notre n° 6 est analogue surtout à 7 de la planche de Newberry (*nofir* entre les deux signes *nit*), notre n° 5 apparenté avec le scarabée 26 de cette planche, par le fait qu'entre les deux *nit* s'intercale un autre des symboles du Nord, l'uraeus. Ce dernier symbole, lui aussi, accompagne le nom d'Aousirre sur quelques scarabées (*loc. cit.*, XXIV, 30, 31), mais fréquemment surtout le nom d'Anra, simple sans couronne (*ibid.*, 25, 26, 27, 28) ou deux uraeus coiffés du *nit* du Nord, , et disposés symétriquement (*ibid.*, 13, 14, 15, 22).

Les n°s 7 et 8 de notre série sont deux scarabées d'un type différent, apparentés entre eux par la présence d'un groupe



7



8

ou , encadré de deux signes ; sur 7, le groupe est surmonté des deux yeux *ouza*, combinés en motif décoratif, sur 8

il repose sur le signe de l'or; le signe central supérieur de ce dernier scarabée est le 𓎛 à extrémités supérieures bouclées que nous avons observé déjà sur notre scarabée 4 décrit ci-dessus. Un autre scarabée, notre n° 9, très analogue d'aspect à 7, est intéressant parce qu'il fusionne, dans sa composition, les éléments de 7 et 8 qu'on vient de voir : on y remarque le motif des deux yeux, dessiné comme dans 7 et surmontant, comme dans 7 aussi, le signe 𓆣; mais au-dessous, on a le signe de l'or flanqué des deux signes 𓂋 exactement comme dans 8; de plus, deux signes 𓎛 à extrémités bouclées, du type que nous commençons à connaître par les spécimens de 8 lui-même et de 4 décrit plus haut. Remarquer enfin l'uraeus du Nord, répété symétriquement, et le groupe des deux *nofir* comme sur notre n° 6.


9

Nos scarabées 7, 8 et 9 sont à rapprocher d'un autre scarabée déjà connu, celui de la planche XX de Newberry, n° 35, avec le *kheper*, le signe de l'or comme dans 8 et 9 et le large décor des deux yeux comme dans 7 et 9. Les deux yeux s'observent encore sur nombre de scarabées de même caractère, pl. XX de Newberry, 15, 27, 31 (sans nom royal, de même que 35), pl. XXIV, 3, 5, 24, qui appartiennent à Anra. Les deux oiseaux symétriques de notre 7, avec le signe de l'or de 8 et 9, figurent sur 28 de la planche XX du même ouvrage. Si nous fixons enfin notre attention sur notre scarabée 8, avec les signes 𓊽 𓋹 𓂋 qui encadrent l'inscription à droite et à gauche, nous trouverons à cette disposition de nombreux analogues sur des scarabées au nom d'Anra (*loc. cit.*, XXIV, 2, 𓋹𓂋𓋴; 3, 𓋹𓂋𓋴; 6, 𓋴𓂋𓋴; 23, 𓋹𓋴𓋴), de Ouazed (XXIII, 7, 𓋹𓋴𓋹), de Sheshi (XXI, 12, 𓋴𓐍𓋹), d'un *Nofirdadre* problématique (X, 29, 𓊽𓂋𓋴), enfin de notre bien connu Iapek-her ou Iakeb-her (voir section II, chap. II, *Iakeb-her*, et Newberry, XXIII, 1, 2, 𓊽𓋹𓋴 et 𓋹𓐍𓋴). On voit que nos

scarabées nouveaux, qui ne sont exactement semblables à aucun scarabée déjà connu, prennent place cependant à côté d'objets remarquablement analogues. Leur époque, d'après tout ce qui précède, est celle de Iakeb-her et d'Anra.

Voici un scarabée encore, notre n° 10, très analogue d'apparence à 7, 8 et 9, et qui tient le milieu par sa composition entre 7 et 9 : le 𓇅 central, en haut — encore un symbole du Nord — qu'on trouve à la même place sur 7, est encadré ici, au lieu des deux oiseaux, par les deux uraeus du Nord, mais les oiseaux symétriques se retrouvent immédiatement au-dessous, séparés par le 𓋹 que 7 reléguait latéralement, à droite et à gauche, au registre inférieur. En bas, sur 10, ce sont les éléments de la composition de 9 qui apparaissent, le groupe 𓂓 de 9, ici 𓂓, en disposition symétrique, et avec le 𓂓 à extrémités bouclées bien connu de nous maintenant et que possèdent, outre 9 lui-même, 4 et 8 examinés plus haut. On voit que cette forme très particulière est caractéristique de l'*époque d'Anra.* La constatation de ce fait est importante parce que la même forme du signe se retrouve sur deux scarabées, évidemment contemporains, qui nous apportent un nom royal nouveau et que nous allons examiner maintenant.



10

B. *Un nouveau roi « hyksôs » : Ne-sebek-re ou Neb-sebek-re.*

Les deux scarabées dont il s'agit, 11 et 12 de notre série, sont inscrits de manière peu différente. En tête, 𓂓 comme au scarabée 8, entre les deux oiseaux disposés comme au scarabée 7; encadrant le cartouche, 𓋹𓄤 en série verticale, suivant la disposition dont nous avons cité, à propos de 8, de nombreux analogues; remarquons particulièrement, ici, la série 𓄤𓋹𓄤 employée de même sur un scarabée de Iakeb-her. Le 𓂓 supé-

rieur, enfin, est du type spécial à extrémités bouclées observé plus haut sur 4, 8, 9 et 10. Il résulte clairement de tout cela



11



12

que les nouveaux scarabées sont contemporains de tous ceux qu'on a vus auparavant, c'est-à-dire appartiennent, eux aussi, à l'époque d'Anra et de Iakeb-her.

Le cartouche ne laisse aucun doute sur la qualité royale, ou prétendue telle, de ce contemporain des autres roitelets. Son nom comprend, à ce qu'il semble, l'élément *sebek*, peut-être à lire *senb*, que précède un élément *n* ou *neb* écrit par un trait horizontal simple très différent du de l'époque d'Anra. La lecture de ce nom propre doit être provisoirement réservée.

C. *Scarabées « hyksôs » d'un roi Ne-mat-re et d'un roi Khakhopirre.*

Voici un dernier scarabée rapporté par nous d'Égypte, et certainement de même provenance que tous ceux qu'on vient de voir. Les signes de l'inscription sont répartis en trois colonnes; la colonne centrale est occupée par une titulature royale qu'il faut lire : . L'objet appartient donc à un roi *Ne-mat-re*. C'est le nom solaire d'Amenemhat III. Mais est-ce bien Amenemhat III qu'on rencontre ainsi sur ce petit monument? Jetons les yeux sur quelques scarabées indubitables des Amenemhat et des Senousrit de la XII[e] dynastie,



13

par exemple sur les nos 31, 36 et 38 de la planche IX des *Scarabs* de Newberry; nous verrons que leur dessin très sobre, leur composition précise et très exactement *hiéroglyphique* sont sans la moindre relation avec l'inscription que nous avons sous les yeux, aux signes irréguliers, aux groupes de forme bizarre comme ceux qui expriment et , avec l'encadrement barbarement fantaisiste des deux colonnes latérales de signes plus décoratifs que vraiment scripturaux. Ce dernier caractère est tout à fait de l'époque «hyksôs»; mais, avant d'analyser davantage les particularités de notre scarabée, observons qu'il n'est pas seul de son espèce, et mettons à côté de lui un autre scarabée *Ne-mat-re* dont on peut se rendre compte qu'il est du même temps et du même style. Cet autre scarabée est à Ashmolean Museum; nous le reproduisons ci-contre, d'après Newberry (*Scarabs*, IX, 26) qui l'a classé, sur la foi du nom de *Nematre*, parmi les objets de la XIIe dynastie. Le nom royal, ici, est enclos dans le cartouche, mais, de même que sur notre scarabée, deux signes , disposés symétriquement, surmontent immédiatement deux yeux *ouza*, et l'identité de ces groupes décoratifs très particuliers montre que les deux inscriptions sont très apparentées l'une avec l'autre.



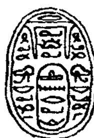
Il faut donc les considérer ensemble pour déterminer leur date. Le scarabée d'Ashmolean Museum est analogue, par plusieurs détails, à deux scarabées qu'on trouve aux nos 28 et 30 de la planche XX de Newberry : tous deux ont les deux symétriques, 30 porte le en tête, 28 a le signe médian et les deux oiseaux symétriquement disposés. On a le sentiment que ces deux derniers scarabées sont «hyksôs», mais il serait difficile d'en donner la preuve formelle. Plus positive, heureusement, en ce qui concerne le *Nematre* d'Ashmolean Museum, est l'indication que fournit la présence du décoratif, car ce signe figure sur un grand nombre des scarabées d'Anra. Meil-

leur encore est l'indice constitué par les deux yeux, dont l'emploi décoratif, observé en détail au paragraphe A ci-avant, semble être spécial aux scarabées d'Anra et de son époque.

Les mêmes analogies s'observent de manière beaucoup plus frappante sur notre nouveau scarabée *Nematre*. Outre les deux 𓂝 et les deux yeux symétriques, on y remarque, en bas, les deux 𓋋 symétriques dont nous avons signalé la présence (plus haut, § A) sur les scarabées de l'époque d'Anra; notons, tout particulièrement, le scarabée au nom d'Anra de Newberry, XXIV, 7, où le dessin des deux 𓋋 de la partie inférieure présente avec celui de notre scarabée une analogie saisissante. Ce signe *nit* est remplacé, sur le scarabée Nematre d'Ashmolean Museum, par l'abeille, autre symbole du Nord, répétée de même symétriquement, et cette substitution de signes équivalents vérifie ce que nous avons noté, tout à l'heure, touchant les relations certainement étroites qui unissent les deux objets.

Sur notre scarabée, de plus, on observe le mieux du monde les particularités graphiques caractéristiques de l'époque « hyksôs », le 𓈖 en forme de ++++, le 𓂝 bouclé. On y remarque, enfin, les groupes de signes décoratifs, sans signification, qui remplissent les espaces de droite et de gauche, et dont la présence est un indice des plus précieux pour le classement, parce que des analogues en sont fournis par plusieurs scara-





bées d'Anra. Nous en reproduisons deux ci-dessus[1], pour la constatation de cette analogie et pour la similitude générale,

[1] D'après Newberry, *Scarabs*, XXIV, 5, 24; collections Mac Gregor et Goodison.

la ressemblance de facture qu'ils présentent avec le nouveau scarabée *Nematre*. Sur chacun d'eux, on a le nom au milieu, le motif symétrique des deux yeux, et symétriquement, comme sur notre scarabée, des groupes de signes décoratifs où dominent des boucles simples et des formes ⌣, ⌢ ou ⬭.

On voit que, par tous les détails de leur composition et de leur facture, nos deux scarabées *Nematre* se réfèrent à l'époque d'Anra, s'affirment apparentés avec ceux d'Anra lui-même[1]. Avant de poser les questions que cette situation soulève, il importe de constater encore que le nom de *Nematre* n'est pas le seul, des noms solaires de la XIIe dynastie, qui apparaisse sur des scarabées «hyksôs». Voici, en effet, deux scarabées *Khakhopirre* — c'est le nom solaire de Senousrit II — classés tout naturellement par Newberry dans sa série de la XIIe dynastie, où je vais les prendre[2]. Le premier, sans l'encadrement du cartouche autour du nom, est très analogue à un scarabée de type «hyksôs» qu'on trouve au n° 31 de la planche XX de Newberry, — le [signe] en tête, les deux [signe] symétriques à la partie inférieure — mais il est surtout remarquable par ses caractères «hyksôs» propres, les deux [signe] symétriques et les deux *nit* du Nord. Quant au deuxième, avec *Khakhopirre* dans le cartouche, on y remarque les deux [signe] accolés, comme sur deux des scarabées *du Nord* qu'on a examinés plus haut (§ A, nos 6 et 9 de notre nouvelle série), et, comme sur 9, les deux uraeus du Nord, mais coiffés du *nit*, et qu'on ne connaît par ailleurs, ainsi disposés, que sur les scarabées d'Anra. C'est toujours





(1) Gauthier note (*Rois*, I, p. 329) plusieurs cylindres et scarabées au nom de *Nematre*, dont quelques-uns avec le ++++ caractéristique de l'époque «hyksôs»; il serait nécessaire, toutefois, d'avoir des reproductions exactes pour déterminer l'espèce de ces objets dans chaque cas.

(2) Newberry, *Scarabs*, IX, 19, 20; musée du Caire et collection Grant.

aux séries d'Anra, comme on voit, que nous sommes renvoyés par ces scarabées aux symboles du Nord, qu'ils portent le nom de *Nematre* ou celui de *Khakhopirre.*

On ne peut éviter de conclure que tous ces scarabées sont contemporains. L'*époque d'Anra,* c'est-à-dire l'époque caractérisée par des scarabées d'une certaine espèce que nous connaissons bien, à laquelle appartiennent des princes Iakeb-her, Ouazed, Sheshi, *Nesebekre*(?), et dont Anra est le représentant le plus fréquemment rencontré, l'époque d'Anra comprend donc aussi les rois *Nematre* et *Khakhopirre* que nous venons de voir, et il reste seulement à nous demander qui ces derniers rois peuvent être, et dans quelle relation ils se trouvent avec les souverains semblablement nommés, Amenemhat III et son prédécesseur Senousrit II, de la XII[e] dynastie.

On n'a évidemment le choix qu'entre deux hypothèses. Ou bien nous sommes en présence d'Amenemhat III et de Senousrit II eux-mêmes, et alors l'*époque d'Anra* est celle même de la XII[e] dynastie, et c'est à ce moment que l'on fabrique, quelque part en Égypte, les plus caractérisés des scarabées «hyksôs» aux symboles du royaume du Nord et aux noms asiatiques, — ou bien les *Nematre* et *Khakhopirre* de certains de ces scarabées sont postérieurs à la XII[e] dynastie, et l'on est alors forcé d'admettre que parmi les princes de l'époque d'Anra il en était qui ressuscitaient à leur usage les noms royaux de la grande dynastie antérieure.

La seconde supposition est, dès l'abord, la plus vraisemblable; mais il serait imprudent de ne point examiner les chances de possibilité de la première, qui conduirait simplement à admettre que la période des scarabées «hyksôs» se confond, chronologiquement, avec des périodes monumentales jusqu'ici considérées comme antérieures, et s'étend, en amont, jusqu'au milieu de la XII[e] dynastie. Il ne s'agirait ici, remarquons-le bien, que des scarabées de la série Anra-Iakebher, etc.,

nullement des monuments plus importants des Apopi, et ce n'est pas le moindre intérêt de toutes les comparaisons qui précèdent de nous bien faire voir, en nous renvoyant continuellement aux scarabées Anra et si rarement à ceux d'Aousirre Apopi ou de Sousirenre Khian, que dans la période dite «des Hyksôs» il y a lieu de distinguer plusieurs familles de monuments et sans doute plusieurs époques. Les Anra-Iakebher, nous l'avons expliqué longuement, ne sont pas des Pharaons, mais de petits princes asiatiques, installés dans le Delta en attendant qu'il leur fût donné de conquérir la Haute-Égypte en compagnie des Apopi indigènes de Tanis et pour leur compte; il est très probable que les Anra, Iakebher et autres étrangers des premières installations, sont antérieurs à la royauté des Apopi, et comme nous ne savons pas du tout quel intervalle de temps sépare ces Apopi de la fin de la XIIe dynastie, et que cet intervalle n'est peut-être pas très considérable, nous n'avons pas le droit de déclarer impossible, *a priori,* que l'*époque d'Anra* arrive, en remontant, à toucher la XIIe dynastie ou même la recouvre.

Il est facile de se rendre compte, cependant, que ce synchronisme est impossible, grâce à la très grande dissemblance qui sépare les scarabées de l'*époque d'Anra* de ceux de la XIIe dynastie. La force de cette considération, et l'évidence des conclusions qui en résultent, sont rendues plus sensibles lorsqu'on constate qu'à l'époque de la XIIe dynastie il y avait déjà en Égypte des sheikhs asiatiques, mais que ceux-ci ne sont pas les Anra, qu'ils forment un autre groupe et ont des monuments auxquels ceux des Anra sont complètement étrangers. Le fait ressort, le plus clairement, de l'examen du scarabée bien connu du *hik khasitou Anther,* un des mieux caractérisés des immigrés asiatiques de la première époque. Très sobre de rédaction, très exact de dessin, avec un 𓂝 et un 𓈖 formés de la manière la plus classique, sans décor ni encadrement

d'aucune sorte, ce scarabée[1] est aussi différent que possible de tous les «hyksôs» que nous venons de voir, et lorsqu'on lui cherche des analogues, c'est sous la XIIe dynastie qu'on les trouve, par exemple dans le sobre et correct scarabée de Noubkare (Amenemhat II) qu'on trouve au no 31 de la planche IX de Newberry. On voit qu'au sein même de la «période des Hyksôs» il se sépare plusieurs époques, celle d'Anther, contemporain de la XIIe dynastie, celle *d'Anra,* celle des Apopi et des Khian. La seule question qui reste à résoudre ici est de savoir si *les Anra,* plus anciens que les Apopi-Khian, sont bien postérieurs à Anther. Or nous allons voir que cela est tout à fait certain : on a les moyens de constater, positivement, qu'*Anra* est postérieur à la XIIe dynastie d'un plus ou moins grand nombre d'années, par le fait que son époque se superpose, chronologiquement, à un moment bien déterminé de la période appelée, jusqu'ici, des «XIIIe et XIVe dynasties». Cette situation, très importante par ses conséquences, est décelée par l'existence de scarabées *du Nord,* du type «hyksôs», au nom de Khanofirre Sebekhotep : nous allons nous en occuper maintenant.

D. *Scarabées «hyksôs» des rois de la famille des Sebekhotep.*

* Khanofirre Sebekhotep et Khasekhemre Nofirhotep, les deux rois frères dont les monuments seront étudiés en détail par la suite, sont des mieux connus parmi les souverains de toute la période entre Moyen et Nouvel Empire. Ils ont des monuments importants à Abydos, à Thèbes, à Gebelein, à Assouân et Sehel, on en rencontre d'autres dans la Moyenne Égypte, et les statues de Khanofirre à Tanis montrent que leur domination s'étendait sur l'Égypte entière. Par le plus grand nombre de

[1] Newberry, *Scarabs*, XXIII, 11.

leurs monuments, cependant, ainsi que par l'enchaînement de toutes les circonstances auxquelles se rattache leur histoire, on voit clairement qu'ils sont méridionaux, Thébains, et que leur monarchie est essentiellement thébaine. Or c'est à l'un d'eux — et il ne peut y avoir confusion de personnes, le roi étant désigné par ses deux noms de cartouches, *Khanofirre Sebekhotep* — qu'appartient le surprenant scarabée de la collection Grant que nous reproduisons ci-contre [1].



Point de cartouches, comme on voit, pour encadrer les noms, des signes ⸸ de valeur simplement décorative, et les symboles du *royaume du Nord*, la plante ⸸ fantaisistement dessinée et les deux ⸸ symétriques, à la base, exactement comme sur les scarabées d'Anra et de son époque que nous avons longuement examinés. Ce scarabée *du Nord*, nettement apparenté avec les objets similaires du groupe *Anra*, est singulier par le seul fait qu'on le rencontre chez notre Sebekhotep; ses caractères spéciaux ressortent encore mieux quand on le compare avec d'autres scarabées du roi, connus en assez grand nombre, composés à la manière de la XIIe dynastie, sans décor, avec une grande simplicité et beaucoup de netteté dans l'exécution graphique [2].

Comment donc le Thébain Khanofirre, maître de l'Égypte entière, arrive-t-il à faire figure de roi du Nord sur le petit monument que nous venons de voir? Et ce dernier n'est point seul de son espèce; sur un autre scarabée, très grand et soigneusement gravé [3], le nom de *Khanofirre*, sans cartouche, s'entoure d'un décor à éléments imbriqués et trait interrompu qu'on doit considérer comme caractéristique de la facture

(1) D'après Newberry, *Scarabs*, X, 7.

(2) Les scarabées dont il s'agit sont ceux qui donnent le nom du père ou de la mère du roi; on en trouvera quelques-uns à l'endroit précité du recueil de Newberry, à côté de celui qui particulièrement nous intéresse.

(3) Newberry, *ibid.*, X, 12.

«hyksôs», et en voici un autre encore[1] où le même nom royal, toujours sans cartouche, est encadré à la manière barbare de signes ☥ et 𓋹 sans valeur idéographique définie.

Les scarabées aux symboles du Nord appartiennent normalement, nous le savons, à de petits chefs étrangers, Anra, Iakebher et autres, installés et détenteurs de droits souverains sur le sol de l'Égypte. Les scarabées *du Nord* de Khanofirre Sebekhotep sont évidemment fabriqués dans le Nord comme tous les scarabées de la même catégorie, et si le roi thébain possède ces monuments anormaux pour lui, cela ne peut s'expliquer qu'en admettant que certains cantons du Delta, très routiniers dans leurs habitudes industrielles et dans l'application des types une fois établis, ne savaient point exprimer sous une autre forme qu'ils reconnaissaient l'autorité du méridional devenu le maître de Tanis. Peut-être aussi Khanofirre lui-même voulut-il avoir ses sceaux de roi du Nord, en signe de la puissance que les Thébains avaient étendue sur la Basse-Égypte. Quoi qu'il en soit exactement, il résulte de cette situation plusieurs conséquences intéressantes, et tout d'abord, que nous comprenons enfin pourquoi Aousirre Apopi s'appelle *roi du Nord,* lui aussi, sur certains de ses scarabées[2]. Car Aousirre, normalement, est *roi du Sud et du Nord,* 𓇓𓆤; il fait des travaux à Gebelein, il est maître de l'Égypte entière à peu près dans les même conditions que Khanofirre Sebekhotep, et, bien que sa capitale soit Tanis ou Bubaste et non Thèbes, il serait tout aussi étonnant de le voir se contenter sérieusement d'un titre *septentrional.* Mais l'anomalie disparaît lorsqu'on se rend compte qu'il n'y a là qu'une habitude invétérée chez ceux qui rédigeaient et gravaient les scarabées officiels du Delta,

(1) *Ibid.*, X, 11.

(2) NEWBERRY, *Scarabs,* XXIII, 33, 34; XXIV, 30, 31. Voir ce que nous avons dit à ce sujet précédemment, section II, chap. II, *Aousirre Apopi*, et chap. III.

et n'en changeaient point la forme lorsque le Pharaon tanite étendait sa domination sur le Sud, ou lorsque la Basse-Égypte tombait sous l'autorité du roi de Thèbes.

Nous acquérons, ensuite, des renseignements d'inestimable valeur sur la position historique relative des Sebekhotep de Thèbes et des premiers «Hyksôs» pour lesquels les scarabées du type *du Nord* furent fabriqués. Puisque le type *du Nord* fut employé, par habitude ou dans une intension précise, pour un méridional devenu roi de la Basse-Égypte, c'est que ce type existait avant son arrivée, et par suite, que les princes pour lesquels on le créa vivaient antérieurement à ce Sebekhotep et à sa famille. La personne et les noms de ces princes, en réalité, importent peu, et c'est une question très secondaire de savoir si les Anra, les Iakebher multiples, les Ouazed, les Nesebekre, sont à placer chronologiquement avant Khanofirre Sebekhotep ou après lui. Seul est significatif le type des séries de scarabées auxquelles appartiennent ceux de ces personnages, et seule importante, la constatation que le domaine chronologique de ce type embrasse le règne des Sebekhotep. Car la période des scarabées «hyksôs», depuis ceux des Asiatiques Iakebher, Anra et autres, jusqu'à ceux d'Aousirre Apopi, en passant par ceux du sheikh Khian et du Pharaon Khian de la famille des Apopi, cette période ne peut pas couvrir au total une durée très considérable, et il se manifeste alors que *les Sebekhotep ont précédé les Apopi, non de loin, mais à courte distance.*

Pour comprendre tout l'intérêt de ces constatations, il faut anticiper sur les résultats de la longue analyse des monuments des «XIIIe et XIVe dynasties» qui sera faite par la suite. On arrive sans trop de peine, comme nous le verrons, à reconstituer l'enchaînement des faits et des règnes, à Thèbes, à voir comment aux Antef succédèrent leurs parents les Sebekemsaf, et comment les Sebekemsaf eurent pour héritiers ceux que nous

appelons par abréviation les *Sebekhotep*, c'est-à-dire les rois de la famille à laquelle appartiennent Khanofirre Sebekhotep, Khasekhemre Nofirhotep et Khaânkhre Sebekhotep. Mais après ce dernier groupe, la chaîne documentaire se rompt brusquement, et c'est tout au plus si de vagues indices, à l'époque des fondateurs du Nouvel Empire, nous donnent à penser qu'ils descendaient ou voulaient descendre des Thébains de la période antérieure. Entre les Sebekhotep et leurs successeurs thébains de la famille de Tiouâ et d'Ahmès, quelle relation, quelles possibilités de descendance? On n'en sait rien. Dans l'intervalle, cependant, et immédiatement avant la reprise de l'offensive thébaine au temps de Tiouâ, on voit la puissance thébaine anéantie ou très diminuée, la domination des Khian et des Apopi du Delta étendue sur la Haute-Égypte tout entière. Mais qui sont les rois thébains sur lesquels les Septentrionaux ont remporté cette victoire? Nous sommes maintenant en mesure de répondre, puisqu'il n'y a pas de grand intervalle entre les Sebekhotep et les Apopi, puisque les étrangers en compagnie desquels les Apopi devaient faire la conquête du Sud, étaient déjà installés dans le Delta au moment où les Sebekhotep régnaient à Thèbes : c'est l'Empire même des Sebekhotep, un instant maîtres de l'Égypte entière, qui s'est écroulé sous le choc des rois du Nord et de leurs troupes étrangères, au cours d'une guerre qui devait laisser chez les Thébains des générations suivantes, nous le savons, le souvenir plus ou moins justifié de dévastations exécrables.

E. *Les « Hyksôs » Khakare Anra et Nofirabre Anra.*

Au moment de quitter les Sebekhotep et leurs scarabées « hyksôs », il convient de donner quelque attention à un roi *Khakare* qui semble, par ce nom solaire, appartenir à la famille des *Kha*[*X*]*re* Sebekhotep et Nofirhotep, et dont certains

petits monuments sont du type «hyksôs» aussi nettement que ceux de Khanofirre analysés plus haut. Des six ou sept scarabées signalés de Khakare, les uns portent le nom seulement, ou accompagné de mentions prêtant peu à une classification certaine; mais d'autres sont mieux caractérisés. Voici un premier scarabée que nous reproduisons, ci-contre, d'après Newberry[1] : c'est un scarabée *du Nord,* du type *Anra* le plus indiscutable. Un deuxième, dont nous donnons également un croquis[2], a le nom royal dans une sorte de cartouche irrégulier à la manière



de beaucoup de scarabées de la série *Anra,* et c'est à ces scarabées qu'il se rattache de la manière la plus nette, notamment par l'encadrement en ☥ — ⸸, de type général connu et qui, dans sa forme particulière, est celui même qu'on trouve sur un scarabée au nom d'Anra (Newberry, *Scar.,* XXIV, 2). Mais voici mieux encore, sur un troisième petit monument qui accuse de manière tout à fait frappante la contemporanéité du roi avec *Anra :* car on y voit le nom solaire *Khakare,* sans le cartouche, encadré par deux de ces combinaisons graphiques bien connues, où le nom



que nous lisons *Anra* se reconnaît. Remarquons en passant, dans le nom de Khakare, la forme du 𓂓 avec extrémités supérieures bouclées, comme sur les scarabées 4, 8, 9, 10, 11 et 12 de la série étudiée plus haut (§ A et B). Comme on voit par notre reproduction ci-contre, l'objet[3] n'est pas un scarabée proprement dit, mais une petite plaquette-sceau de forme rectangu-



(1) Newberry, *Scarabs,* X, 15; collection Amherst.

(2) Musée du Caire, n° 36009; Petrie, *Hist. Scarabs,* n° 248; Newberry, *Scarab-shaped Seals* (dans *Cat. général Caire*), p. 3 et pl. I.

(3) Louvre (Anastasi, n° 704); cf. Petrie, *Hist. Scarabs,* n° 250; Gauthier, *Rois,* I, p. 308. — Cette petite plaquette est en schiste émaillé vert, trouée dans l'épaisseur, parallèlement au sens de la longueur: sur le dos, un poisson en relief, de modelé très fin.

laire. Son inscription soulève une question intéressante, celle de savoir si notre problématique *Anra* n'avait pas Khakare pour nom solaire, ou bien si les combinaisons graphiques du type *Anra* ne représenteraient pas toute autre chose qu'un nom propre. Un petit monument de caractère très analogue, dont on ne saurait dire s'il éclaire la question ou s'il la complique, est un scarabée de Turin[1] qui porte, comme on voit ci-contre, 𓋹𓊃 au-dessus du nom ☉𓄤𓄣 *Nofirabre*, en une colonne, et des *Anra* à droite et à gauche. Ces *Anra* disposés symétriquement qui encadrent le nom solaire ont évidemment la même signification dans les deux cas, sur le scarabée de Nofirabre et sur la plaquette de Khakare. On peut se demander si ces combinaisons *Anra*, sur les innombrables scarabées où on les rencontre, sont autre chose qu'un simple décor; mais cette interprétation n'est pas le moins du monde nécessaire; nous pouvons tout aussi bien continuer à considérer *Anra* comme un nom propre, un nom personnel qui aurait appartenu, à l'époque de ces scarabées, à de très nombreux personnages, et notamment à deux princes, ceux qui se paraient, à la manière pharaonique, des noms solaires de *Khakare* et de *Nofirabre*.



Revenons pour un instant au scarabée précité de Khakare, au Musée du Caire, pour remarquer le signe 𓊃 qui figure en tête de l'inscription. Ce signe, ainsi disposé, est également « hyksôs »; rappelons qu'on le trouve, placé de même, sur le scarabée Newberry, XX, 30, et sur l'un des scarabées « hyksôs » de Nematre précédement étudiés. Ce détail nous ramène aux scarabées *du Nord* sur lesquels se lisent des noms solaires empruntés à la XIIe dynastie, *Nematre, Khakhopirre,* et nous conduit à remarquer que le *Khakare* qui nous occupe ici, et que nous avons considéré comme apparenté avec les autres *Kha-*

[1] PETRIE, *History*, I, 1899, p. 229.

IMPRIMERIE NATIONALE

[*X*]-*re* qui sont les Sebekhotep, pourrait, tout aussi vraisemblablement, être regardé comme portant le nom du grand *Khakaoure* Senousrit III. Mais nous avons vu plus haut que ce ne sont pas les rois de la XIIe dynastie qu'on rencontre sur les scarabées de cette catégorie. Ce que sont, en réalité, les *Nematre*, les *Khakhopirre* et les *Khakare* qui, à l'époque «hyksôs», plus précisément à l'époque des grands Sebekhotep, reprennent les noms de l'illustre famille antérieure, nous le verrons par la suite de cette étude, lorsque nous aurons fait l'histoire de la monarchie thébaine renaissante jusqu'au temps de ce Khanofirre Sebekhotep qui prétendait, lui aussi, être un successeur légitime des Senousrit et des Amenemhat de la grande époque.

IV

LA CHRONOLOGIE DES DYNASTIES ENTRE XIIe ET XVIIIe DANS LA PLUS ANCIENNE FORME DE LA TRADITION GRECQUE.

Remettons sous nos yeux, comme nous l'avons déjà fait aux premières pages de cette étude [1], le tableau des dynasties XIII à XVII telles qu'Africain les connaît :

XIIIe dynastie...	60 Diospolites		453 ans.
XIVe dynastie...	76 Xoïtes		184
XVe dynastie...	6 Pasteurs		284
XVIe dynastie...	32 Pasteurs		518
XVIIe dynastie...	43 Pasteurs.. 43 Thébains.	simultanément.	151

La seule de ces dynasties dont Africain donne le détail roi par roi est la XVe, et pour celle-là, précisément, on possède la

[1] Introduction, § 1.

liste détaillée de Manéthon, conservée dans un des fragments authentiques transmis par Josèphe[1]. Ayant conféré la liste de Manéthon et celle d'Africain, nous avons constaté, après Ed. Meyer et nombre d'écrivains antérieurs, que la liste d'Africain provenait d'un bouleversement et d'une réparation maladroite de celle de Manéthon, et qu'il convenait, à toutes fins utiles, de remettre en place, dans le tableau général d'Africain, les chiffres et les données manéthoniennes sur la XVe dynastie. Or le total des six règnes, dans le document manéthonien, est de 259 ans; lorsqu'on substitue ce chiffre à celui de 284 de la tradition postérieure et altérée, on obtient le tableau suivant :

Africain, corrigé d'après Manéthon, en ce qui concerne la XVe dynastie.

XIIIe dynastie...	60 Diospolites..............		453 ans.
XIVe dynastie...	76 Xoïtes..................		184
XVe dynastie...	6 Pasteurs.................		259
XVIe dynastie...	32 Pasteurs................		518
XVIIe dynastie...	43 Pasteurs.. / 43 Thébains.	simultanément.	151

Ayant remarqué que dans le tableau ainsi rectifié, le chiffre de la XVe dynastie, 259, se trouve être la moitié du chiffre 518 de la XVIe, nous en avons déduit, lors de nos premières considérations, que la XIVe dynastie *n'existait pas* dans la forme la plus ancienne de cette tradition, que cette durée de 518 ans s'était introduite par suite d'un dédoublement du chiffre précédent, et d'une totalisation, à un certain stade de cette évolution aberrante, des deux chiffres de 259 ans inscrits l'un à la suite de l'autre. Il est probable, comme nous avons vu, que dans la tradition authentique il était question d'une dynastie mixte

(1) Fragment I *b* de la nomenclature d'Ed. Meyer; voir plus haut chez nous, section I, chap. III, § 1.

de Pasteurs et de *Thébains,* analogue à la XVIIe, et régnant 259 ans :

6 Pasteurs.............. 32 Thébains..............	simultanément	259 ans.

ce qu'on écrivit, un jour :

6 Pasteurs................................	259 ans.
32 Thébains................................	259 ans.

puis, en totalisant par erreur les deux nombres :

6 Pasteurs................................	259 ans.
32 Thébains................................	518 ans.

Ainsi la durée primitive de 259 ans se trouvait triplée pour la chronologie générale. Une erreur de ce genre pouvait atteindre des proportions plus grandes encore, et l'on en trouve la preuve, dans les limites mêmes de la période qui nous intéresse, en remarquant simplement que le chiffre de la XIIIe dynastie d'Africain, 453 ans, *est le triple* du chiffre 151 de la XVIIe. Une pareille situation arithmétique n'est pas plus fortuite que celle où se trouvent les chiffres des dynasties XV et XVI, et elle démontre, exactement de la même manière, que ces 453 ans résultèrent, à un moment donné, de multiplications et d'additions opérées sur le chiffre authentique 151, et par suite, que dans la forme la plus ancienne de cette tradition historique la XIIIe dynastie et ses 453 ans *n'existaient pas.* On a d'ailleurs la chance, ici, d'apercevoir presque nettement comment les durées supplémentaires se sont introduites.

Relisons le paragraphe d'Africain relatif à la XVIIe dynastie : «XVIIe dynastie, autres rois Pasteurs, 43, et Thébains Diospolites, 43; lesquels Pasteurs et Thébains régnèrent 151 ans». Le chronographe veut dire, très évidemment, que 43 Pasteurs

et 43 Thébains régnèrent pendant une durée totale de 151 ans, et sans nul doute ensemble, un Pasteur pour un Thébain, puisqu'ils sont en égal nombre. Mais supposons qu'un rédacteur juge bon de transcrire : «Autres rois Pasteurs, régnant 151 ans; Thébains Diospolites, régnant 151 ans; Pasteurs et Thébains régnant ensemble 151 ans» : n'aura-t-on pas créé, par cette seule modification de la forme de la rédaction, trois durées de 151 ans, en place d'une seule, trois durées qui ne manqueront pas d'être additionnées par un rédacteur ultérieur, donnant ainsi naissance à une dynastie de 453 années? En réalité ces malentendus successifs, que nous supposons ainsi s'effectuant à partir du texte d'Africain, étaient déjà consommés avant son époque; Africain recueillit et la dynastie fallacieuse de 453 ans, résultat de la multiplication par 3 de la dynastie véritable de 151 ans, et cette dernière dynastie dans sa forme authentique; la dynastie de 453 ans, on ne peut savoir pourquoi, passa en tête et fut inscrite sous le numéro XIII.

Ainsi ce n'est pas seulement la XVI[e] dynastie, comme nous l'avions aperçu d'abord, c'est aussi la XIII[e] du tableau d'Africain qui cesse d'embarrasser notre route; ces terribles chiffres de 453 et 518 ans sont de ces fantômes dont il suffit de s'approcher pour qu'ils s'évanouissent. Ce qu'on découvre alors, c'est la forme ancienne de la tradition chronologique grecque à laquelle nous arrivons ainsi à remonter, et où ne subsistent plus que les éléments suivants entre la XII[e] dynastie et la XVIII[e] :

[XIV[e]] dynastie..	76 Xoïtes	184 ans.
[XV[e]] dynastie..	6 Pasteurs..................	259
[XVII[e]] dynastie..	{ 43 Pasteurs.. / 43 Thébains. }	151

soit, au total, *594 ans* seulement, au lieu des 1,590 ans de la liste d'Africain. La réduction opérée grâce aux simples

remarques arithmétiques qui précèdent est de 996 ans, dont 971 dus à l'évanouissement des dynasties XIII et XVI (453 + 518), et les 25 autres à la rectification du chiffre de 289 ans, pour la XVe, grâce aux chiffres conservés dans le document manéthonien authentique.

Ce dernier détail — le *manéthonisme* certain du chiffre 259 dans le tableau restauré auquel nous venons d'aboutir — donne lieu de croire que la tradition ancienne ainsi représentée est celle de Manéthon lui-même. La chose, qu'on le remarque bien, n'est point évidente au prime abord; car Africain n'avait pas Manéthon comme source unique, et nous avons été conduits plusieurs fois, antérieurement, à constater que là où la documentation de Manéthon nous était conservée par chance, celle d'Africain se montrait au point de vue historique beaucoup meilleure[1]. En ce qui concerne le détail de la XVe dynastie, cependant, c'est l'inverse, et nous avons vu que la version d'Africain résulte d'une déformation de celle de Manéthon; de sorte qu'on peut admettre sans doute que pour la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie, c'est chez Manéthon qu'on trouvait ce tableau de trois dynasties, au total de 594 ans, qui représente la forme la plus ancienne de la tradition chronologique grecque à laquelle il nous soit possible de remonter. Il est d'ailleurs sans importance, remarquons-le, que cette chronologie appartienne ou non à Manéthon lui-même; l'essentiel est qu'elle représente la forme primitive d'où la liste d'Africain devait sortir par l'effet d'opérations arithmétiques grossissantes.

Il est curieux de voir qu'avec cette tradition primitive restaurée nous retrouvons, au simple point de vue chronologique, la théorie à laquelle Lieblein s'est arrêté, sur la foi de considérations qui n'ont rien de commun avec les nôtres, et qu'il a expo-

[1] Voir chez nous, précédemment, section I, chap. III, § IV, chap. IV, § I.

sée à plusieurs reprises dans les quarante dernières années[1]. Lieblein, comme on sait, établit la chronologie de la période entre dynasties XII et XVIII en mettant en marge, et hors de tout compte, les deux dynasties XIII et XVI, grosses et très gênantes, supposées commencer en même temps que la XIV[e] et représenter des séries royales collatérales ou «illégitimes»; de sorte qu'il ne subsiste au point de vue chronologique que les dynasties XIV, XV et XVII, absolument comme dans la forme traditionelle primitive, sans doute manéthonienne, que nous sommes arrivés à restituer. Mais cela est simple coïncidence; Lieblein cherche des combinaisons numériques susceptibles de fournir un certain total désiré, il élimine des dynasties qui se trouvent être, par hasard, les dynasties inexistantes, mais cela, il ne s'en doute pas, et inscrit simplement les dynasties éliminées en marge de la chronologie, comme *simultanées*; il remarque si peu les relations numériques qui donnent la clef du problème, qu'il conserve pour la XV[e] dynastie le chiffre de 284 ans d'Africain, au lieu d'y remettre le chiffre manéthonien correct de 259.

Ce dernier détail est cause que Lieblein arrive, pour la période considérée, au total de 619 ans, au lieu des 594 auxquels il eût pu être conduit. De manière plus générale, le caractère fortuit de ses combinaisons est nettement accusé par le rapprochement avec différents systèmes qui essayaient, comme le sien, d'abréger les terribles durées des dynasties XIII à XVII dans la version africaine, par la supposition de dynasties simultanées. Le nombre des combinaisons possibles, dans cet ordre d'expériences, est assez considérable, et il s'accroît énormément lorsqu'on fait entrer en ligne les nombres d'Eusèbe, dans sa version grecque et sa version arménienne, souvent différents d'une version à l'autre, plus

[1] LIEBLEIN, *Recherches sur la chronologie égyptienne*, 1873, p. 148 et ailleurs; *Recherches sur l'histoire* etc., 1910, p. 101 et suiv.

grands ou plus petits que les nombres d'Africain aux mêmes places : le choix arbitraire ouvre à l'hypothèse, ici, un champ absolument illimité pour des exercices du caractère le plus chimérique et le plus malsain. Parmi les historiens qui ont voulu, comme Lieblein, arriver à une durée voisine de 600 ans pour l'intervalle entre les dynasties XII et XVIII, il faut citer Lepsius, qui trouvait 676 ans en mettant en marge les 453 ans de la dynastie XIII et traitant avec une extrême liberté les autres nombres de la série[1]. Brugsch, un peu plus tard, arrivait à 893 ans[2] par des combinaisons qu'il amendait, en 1877, de manière à réduire à 533 ans le chiffre total[3]. Aux mêmes tendances chronologiques obéissent, en dernier lieu, Newberry et Garstang, lorsqu'ils évaluent sommairement à 400 ans l'intervalle entre la XIIe dynastie et le début du Nouvel Empire[4].

Lepsius, Brugsch et Lieblein ont ceci de commun, dans leurs systèmes, qu'ils cherchent des combinaisons de dynasties simultanées pour arriver à un total chronologique prévu d'avance. D'autre part, qu'ils choisissent ou non entre les chiffres des différentes listes, qu'ils s'interdisent ou non de corriger tels chiffres plus ou moins gênants, ils n'acceptent pas moins comme historiques, en général et sauf corrections, les chiffres des documents tardifs d'Africain et d'Eusèbe, voire du *Livre de Sothis*, et ne se demandent jamais si certains de ces chiffres ne se seraient pas introduits, par répétition surabondante ou malentendu de toute autre forme, entre les éléments d'une tradition ancienne plus correcte et plus sobre.

Nous n'en avons pas moins un devoir de reconnaissance

(1) Lepsius, *Über die 12. aegyptische Königsdynastie*; *Chronologie der Aegypter*, 1849; *Königsbuch*, 1858.

(2) Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 1859, p. 287-293.

(3) Brugsch, *Gesch. Aegyptens*, 1877, p. 765-770.

(4) Newberry et Garstang, *A Short History*, 1904, p. 104.

envers les historiens qu'immobilise une sorte de respect de la tradition d'Africain et d'Eusèbe — ils croient respecter ainsi Manéthon lui-même — et qui cherchent cependant, par le procédé un peu simple des dynasties simultanées, à échapper à la tyrannie des longues durées «manéthoniennes». Leurs efforts ont constitué une réaction utile, à une certaine époque, contre l'acceptation des chiffres d'Africain, supposés manéthoniens, acceptation qui se manifeste trop généralement chez les partisans de la *chronologie longue*. Ceux-ci ont toujours été nombreux, depuis Champollion lui-même, en passant par Boeckh et Unger, jusqu'aux modernes comme Wiedemann, Maspero et Petrie. Certains, comme Boeckh, se tiennent à la pure chronologie d'Africain, mais le plus grand nombre s'arrogent les mêmes libertés que Lepsius et Brugsch, dans l'acte de choisir entre les chiffres et de rectifier ceux-ci. L'opinion moyenne de ces historiens est assez bien représentée par Wiedemann, qui ne tient pas aux chiffres précis et propose des dates approximatives fondées sur un intervalle de 1,500 ans entre la XIIe et la XVIIIe dynastie [1]. Tout à fait curieux est le tableau chronologique dressé, en dernier lieu, par Petrie[2], qui accepte, de la XIIIe dynastie à la XVIIe, tous les chiffres d'Africain, à l'exception de celui de la XIVe, 184, qu'il élève à 260, de manière à arriver au total de 1,666 au lieu de 1,590 qu'Africain non modifié fournirait. Pourquoi 1,166 ans? Pour mettre la chronologie «manéthonienne» en accord avec les *dates sothiaques* de la XIIe et de la XVIIIe dynastie dont Petrie déclare reconnaître entièrement le principe et la théorie, or, d'après ces dates, qui déterminent, comme on sait, la date absolue d'un événement à 1,460 ans près — une *période sothiaque* entière, ou plusieurs périodes sothiaques — l'inter-

(1) Wiedemann, *Aeg. Geschichte*, 1884, p. 733.

(2) Voir, par exemple, sa *Revision of Chronology*, dans *Researches in Sinai* 1906, p. 163-175.

valle entre la XIIe dynastie et la XVIIIe ne peut être que de 206 ans, ou de 206 + 1,460, soit 1,666 ans : Petrie se décide pour le second chiffre, et il met Africain d'accord avec le résultat présupposé en enflant de 76 ans, arbitrairement, l'un des chiffres de sa série chronologique déjà bien lourde.

Les savants dont les recherches ont abouti à l'explication des dates sothiaques et aux conséquences chronologiques qui en résultent, en première ligne Ed. Meyer, sont partisans, contrairement à Petrie, de la *chronologie courte,* et n'hésitent pas à admettre l'intervalle de 206 ans entre les dynasties XII et XVIII. Mais en stricte logique, et à envisager la question au point de vue de la détermination astronomique des dates qui est le principe de la théorie, il ne peut être interdit à Petrie ni à nul autre de supposer, entre les XIIe et XVIIIe dynasties, une période sothiaque en plus, soit 1,666 ans au total; de même qu'il est sans doute permis de ne pas admettre la théorie des dates sothiaques, et de révoquer en doute tant l'intervalle de 206 que celui de 1,666 ans. Entre les différents chiffres, et plus particulièrement entre le chiffre *long* et le chiffre *court,* on ne peut choisir que d'après les indications extérieures aux théories, c'est-à-dire d'après ce qu'on sait de l'histoire, ou, si on veut les faire entrer en ligne, d'après les listes «manéthoniennes» ou considérées comme telles. En ce qui concerne l'histoire, il n'est pas jusqu'à présent de moyen de mettre d'accord Ed. Meyer et les savants de l'*école de Berlin,* qui pensent que tous les événements historiques connus entre la XIIe dynastie et la XVIIIe peuvent parfaitement tenir en 206 ans, avec les historiens des *chiffres longs* qui soutiennent, tels Wiedemann et Petrie, qu'un pareil resserrement chronologique est absolument impossible. Sur le terrain «manéthonien», par contre, il semble que des vérités en quelque sorte matérielles soient susceptibles, aujourd'hui, d'être constatées par les opi-

nants de toute catégorie. On conviendra que la *chronologie longue* n'eût jamais pris naissance, que nulle considération n'eût jamais suffi à suggérer qu'il y a 1,500 ou 1,600 ans entre le Moyen et le Nouvel Empire, sans le document d'Africain et les 1,590 ans qu'il enregistre dans cet intervalle : la *chronologie longue,* dans ses origines et dans l'esprit des historiens qui s'y tiennent, est essentiellement «manéthonienne». Or, qu'avons-nous découvert au cours des pages qui précèdent? Que *la chronologie longue n'est pas manéthonienne.* L'intervalle de seize siècles n'est pas de Manéthon, il est d'Africain; il est né d'opérations arithmétiques effectuées, par incompréhension du texte, sur les chiffres d'un tableau primitif beaucoup moins chargé, qui était celui de la tradition de Manéthon ou de son époque, et selon toute apparence enregistrait 594 ans seulement entre la XIIe et la XVIIIe dynastie. Que deviennent, dans ces conditions, des systèmes comme celui de Wiedemann, où les *chiffres longs* sont posés en principe, ou comme celui de Petrie, si purement *africaniste* qu'il corrige Africain, en grossissant certains nombres, pour le mettre d'accord avec la théorie des dates sothiaques? Ces chiffres, fondés sur l'illusion de l'authenticité *manéthonienne* d'Africain, doivent évidemment disparaître en même temps que se dissipe l'antique et fâcheuse incompréhension de la nature des textes.

Lors donc que nous aurons mis en ordre les faits historiques et voudrons les conférer, dans l'ensemble, avec la chronologie manéthonienne, ou lorsque de la chronologie manéthonienne nous voudrons rapprocher les intervalles *longs* ou *courts* qui résultent des dates sothiaques, il nous faudra laisser de côté Africain et ses seize siècles entre XIIe et XVIIIe dynasties, et considérer, comme remplissant cet intervalle dans l'*histoire manéthonienne véritable,* les trois dynasties de 594 ans au total, dont nous sommes arrivé plus haut à restituer la liste. Est-il nécessaire de faire remarquer, maintenant, que ces

594 ans et ces trois dynasties ne doivent pas être considérés comme représentant forcément la vérité historique? Ils représentent la tradition historique de Manéthon ou de l'époque de Manéthon, et de même qu'Africain n'est pas Manéthon, Manéthon lui-même n'est probablement pas l'histoire. Mais il n'est pas de notre dessein, ici, de nous engager sur le terrain historique; nous nous sommes efforcé, seulement, comme nous l'avons fait longuement plus haut pour des portions importantes de l'œuvre de Manéthon, de dégager la relation de l'Égyptien antique de la gangue tenace où l'ont prise les compilateurs et les citateurs des époques suivantes. Notre effort, dans cette direction, ne peut aller plus loin, et à supposer même que la chronologie manéthonienne soit restituée en toute certitude, il ne semble pas y avoir de moyen de remonter, de là, jusqu'à l'histoire. Si l'histoire doit se faire, elle ne se fera que par l'observation et la mise en ordre patiente des documents proprement historiques, c'est-à-dire contemporains des événements auxquels ils se rapportent : à cette enquête documentaire sera consacrée, exclusivement, la suite de la présente étude.

LES
TROIS CORPS DU BOUDDHA,

PAR

M. P. MASSON-OURSEL.

Il suffit de lire telle inscription chinoise de Bodh-Gaya [1], ampoulée comme une œuvre de rhétorique et mystérieuse comme une effusion mystique, — ou encore certain opuscule tibétain [2] d'une précision sèche, énigmatique, abstraite, — pour se convaincre de l'obscurité inhérente à la doctrine des trois corps du Bouddha. MM. de La Vallée Poussin [3] et Suzuki [4] ont recueilli sur cette matière une très précieuse documentation; toutefois leur lecteur éprouve d'autant plus d'embarras à se former quelque idée nette du sujet, que les auteurs eux-mêmes ne paraissent pas fort satisfaits du résultat de leurs méritoires efforts. Nous essayerons, à nos risques et périls, d'interpréter les textes que ces deux érudits nous fournissent; sans nous dissimuler le caractère hypothétique d'une entreprise de ce genre, pour laquelle nous disposons de si maigres données historiques, nous pensons qu'une tentative pour comprendre, si insuffisante, si provisoire soit-elle, ne saurait être tout à fait inutile.

(1) Traduite par M. Chavannes, *Rev. Hist. des Rel.*, XXXIV, n° 1, 1896. — Cf. aussi les inscriptions cambodgiennes traduites dans *Rev. Archéologique* (Senart), 1883, p. 187; *Muséon* (Kern), 1906, p. 46; *B.E.F.E.-O.* (Cœdès), 1906, p. 49 et 70. — Voir en outre le *Trikāyastava*, version tibétaine publiée par Staël Holstein dans les *Isvzestia* de Saint-Pétersbourg, 1911.

(2) *Kāyatraya*, trad. par Rockhill, dans *The Life of the Buddha*, p. 200-202.

(3) *J.R.A.S.*, oct. 1906, *The three bodies of a Buddha.*

(4) *Outlines of the Mahāyāna Buddhism.*

L'expression que nous traduisons assez grossièrement par «corps», le mot *kāya* (tibétain *sku*, chinois *chen* 身) signifie un ensemble, un système, un «organisme»[1]. La théorie bouddhiste de l'être impliquant un flux perpétuel de phénomènes, le seul facteur de stabilité relative est le rapport qui préside, pour un temps limité, à un agrégat de ces phénomènes. *Kāya* désigne une loi de ce genre, par opposition à la fixité rigide d'une substance ou d'une personnalité, notions que dénoncent sans cesse, comme dangereuses et fausses, les auteurs bouddhistes[2]. Il y a tout lieu de supposer que la doctrine des trois corps (*trikāya*) ne contredit aucunement, sur ce point essentiel, l'esprit général du système.

I. *Dharmakāya* (*čhos kyi sku; fa chen* 法 身). — La signification littérale du mot *Dharmakāya* semble bien indiquer que le sens primitif du premier des trois corps est «corps de la loi». En plus d'un passage du canon pâli on surprend chez le Bienheureux, ainsi qu'on peut le constater chez maint autre fondateur de religion, le souci de se survivre à lui-même dans la loi par lui établie : le meilleur, l'essence de lui-même n'est pas cette chétive personne qui bientôt ne sera plus, mais cette règle qu'il a prêchée[3]. Toutefois, Suzuki observe à bon droit que si l'on traduisait couramment, dans les textes mahāyānistes, Dharmakāya par «corps de la loi», on n'obtiendrait aucune

(1) D'où l'expression *satkāya*, l'ensemble de ce qui est. Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Mādhyamakāvatāra*, dans *Muséon*, 1911, n° 4, p. 291; *ibid.*, 1904, p. 202. — MAX WALLESER, *Die philosophische Grundlage des Älteren Buddhismus*, et article dans *Z.D.M.G.*, LXIV, 3, traduit *Nāmak°* et *Rūpak°* par «Gesamtheit der Namen» et «Gesamtheit der Formen». — *Svakāya*, le moi empirique, consensus des fonctions physiologiques et psychologiques. Cf. Index du *Mahāyāna Sūtrālamkāra* d'Asaṅga, édition de M. S. LÉVI, Paris, 1911.

(2) Croire à la substantialité de notre organisme, de notre *svakāya*, est présenté par Asaṅga comme la faute suprême, *saṃkleça*.

(3) *Itiv.*, fol. 105 : *dhammam apassanto maṃ na passati... dhammaṃ passanto māṃ passatīti.*

signification plausible : le sens de *dharma* implique non seulement celui de règle morale, mais aussi ceux de concept, de qualité essentielle, de réalité, de phénomène; ou plutôt c'est toujours une loi, mais celle qui préside au phénomène et constitue sa véritable nature, autant que la loi religieuse régissant la conduite. Le chapitre de Suzuki consacré au Dharmakāya serait irréprochable, si l'auteur avait explicitement reconnu que le premier des trois corps, quoiqu'il ait pris très vite une acception ontologique, a toujours gardé son acception originelle. En tant qu'abstraction suprême, c'est le premier principe métaphysique; en tant que prototype de la moralité, c'est le premier principe religieux. L'union, l'identification même de ces deux notions n'a rien de surprenant; car l'absolu, qu'il s'agisse de l'ἕν de Plotin ou du *Tao* de Laotse, fut toujours revêtu par l'esprit humain de ces deux caractères.

Sans doute, M. de La Vallée Poussin, dans son compte rendu relatif à l'ouvrage de Suzuki (*J.R.A.S.*, 1908, p. 889), prétend que le bouddhiste japonais a «tout brouillé» en présentant le Dharmakāya comme le substrat ontologique du devenir phénoménal; cependant le savant professeur de Gand avait proclamé lui-même, dans son article antérieur de deux années, que l'essence du Dharmakāya est supérieure à toute forme (*arūpa*), à toute pensée, qu'elle est à la fois immanente à la chose, dont elle fait la réalité même, et transcendante à l'égard du phénomène contingent et limité; ne voilà-t-il pas autant de traits du principe dont doivent dériver tout être et toute intelligibilité? Or ce sont ces mêmes traits que met en pleine évidence le texte de l'Avataṃsaka Sūtra cité par Suzuki : un, éternel, omniprésent, quoique autonome, le Dharmakāya «n'est pas un dharma particulier, ni une forme particulière d'action, mais il enveloppe tous les dharmas, toutes les activités»; il a l'ubiquité de l'espace, il engendre vie et lumière

comme le soleil. Évidemment il ne faut pas l'assimiler à un ātman substantiel, puisque c'est la source, la loi du devenir, mais quoique le bouddhisme ait transposé en termes phénoménistes le vieux substantialisme brahmanique, il paraît bien avoir gardé la même «Weltanschauung». Le premier principe fût-il, comme l'admirent certaines écoles bouddhiques, le vide pur et simple, ce néant pourvu des caractères que nous venons d'énumérer serait encore un absolu, le seul d'ailleurs qui convînt comme principe de phénomènes dont la nature même est radicalement illusoire.

Le Dharmakāya, devenu un principe métaphysique, resta si bien la loi religieuse hypostasiée, que le texte de l'Avataṃsaka Sūtra nous le dépeint comme un dieu de compassion et d'amour, qui nous gratifie de son illumination libératrice et de sa grâce affectueuse. Doué d'intelligence (*prajña*), de pitié (*karuṇā*), de volonté (*praṇidhānabala*), il suscite pour le salut des êtres ces Bouddhas qui incarnent aux yeux des hommes la loi morale elle-même en montrant la «voie». Car il est le véhicule et la base de la loi (*dharmadhātu*), la matrice de tous les Bienheureux qui parviennent à la délivrance (*tathāgatagarbha*). Il faut entendre par cette expression à la fois la matrice qui les enfante et le réceptacle où, par réciprocité, ils viennent déposer la semence des mérites acquis; cette doctrine semble n'être qu'un aspect de la théorie de l'ālaya-vijñāna, intellect réceptacle d'où jaillissent et où s'accumulent tous les germes (*bīja*). Ne nous hâtons pas de crier à la contradiction; une totalité de l'être, un «stock des mérites» n'est concevable que comme une productivité et comme un emmagasinement; toute fécondité implique génération et fécondation. Il peut sans doute sembler étrange que le Dharmakāya d'un Bouddha (car tous les Bouddhas possibles possèdent, théoriquement, les trois kāya) soit proclamé la matrice des autres Bienheureux; mais c'est simplement une façon d'indiquer que le Dharmakāya

appartient en commun à tous les Tathāgatas [1], c'est-à-dire d'affirmer l'unité du bouddhisme, l'identité de sa philosophie et de sa morale à travers l'infinie multiplicité des Bouddhas concevables.

Peu importe dès lors que la piété tibétaine ou chinoise ait souvent affublé de personnalités mythiques ce concept de Dharmakāya, peu importe qu'on l'ait nommé au cours du moyen âge, et surtout hors de l'Inde, Vairocana, Amitāyus, Amitābha; nous tenons pour assuré que le Dharmakāya, en raison de ses attributs à la fois métaphysiques et moraux, est proprement la conception mahāyāniste de l'absolu [2].

Cela seul peut déjà nous suggérer, *a priori*, que ce «corps essentiel [3]» est doué d'une certaine prééminence à l'égard des deux autres kāyas, car une pluralité d'absolus constituerait un non-sens. En effet, les textes s'expriment à ce propos avec toute la clarté désirable. Les deux derniers sont des «aspects» du premier, dit Açvaghoṣa (Suzuki, *Mahāyāna Çraddhotpāda*, p. 100); le premier est le fond des deux autres, déclare Asaṅga (S. Lévi, *loc. cit.*, t. II, ix, v. 60).

II. *Saṃbhogakāya.* — La traduction la plus littérale du nom consacré au deuxième kāya serait, en un français issu du latin, «corps de complaisance»; en un francais issu du grec, «corps de sympathie»; celle qui rend le mieux le sens du mot sanscrit est «corps de jouissance ou de béatitude» (bliss, enjoyment; Seligkeit; *Loṅ spyod; pao chen* 報身). Mais quand

[1] Açvaghoṣa l'appelle «l'universel Dharmakāya de tous les Tathāgatas», *Mahāy. Çrad.*, trad. par Suzuki, sous le titre de *Awakening of the Faith*, Chicago, 1900.

[2] Certains auteurs ont admis non pas trois, mais quatre kāyas, considérant le Dharmakāya lui-même comme dérivé d'un kāya plus fondamental et irréductible, le *svābhāvikakāya*. Ce que nous venons de dire du Dharmakāya s'applique alors à cet «Urgrund», pour parler comme la mystique allemande.

[3] Ainsi traduit M. S. Lévi, *loc. cit.*

il s'est agi de déterminer la valeur de cette expression, les interprètes de la pensée bouddhique se sont trouvés dans le plus cruel embarras.

Selon M. de La Vallée Poussin, « un Bouddha, tant qu'il n'est pas encore plongé dans le Nirvāṇa, jouit, pour son propre avantage et pour l'avantage d'autrui, du fruit de sa conduite charitable comme Bodhisattva ». — Mais, dirons-nous, si le Saṃbhogakāya est un stade antérieur à l'état de Bouddha, on s'explique mal que ce soit un corps du Bouddha. Notre auteur ajoute une seconde interprétation : ce serait « le Dharmakāya évolué à l'état d'être, de béatitude, de charité, d'éclat lumineux ou l'intellect (*vijñāna*) en tant qu'il est individualisé comme Bouddha ou Bodhisattva ». — C'est maintenant un moment ultérieur à l'acquisition de l'état de Bouddha. Et nous aimerions à savoir quel est le rapport entre la jouissance qu'a le Dharmakāya de lui-même, et son extériorisation en d'autres êtres. Ne demandons pas à Suzuki une solution : il avoue que la nature du Saṃbhogakāya reste pour lui fort peu intelligible.

Ce dernier interprète de la pensée bouddhique a pourtant eu le mérite de reconnaître que le Saṃbhogakāya, toujours cité entre les deux autres kāyas, doit jouer le rôle d'un intermédiaire. En effet, les textes semblent le représenter comme moins spirituel que le Dharmakāya, moins matériel que le Nirmāṇakāya; il est visible, doué de forme (*rūpavan, rūpakāya*), susceptible d'être entendu (*rutarāçi*) [1]. Il consiste, au dire d'Asaṅga, en les cinq skandhas (*rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna*). Au lieu d'être, comme le Dharmakāya, enfermé dans son essence (*çuddhakāya, svabhāvakāya*), il est un corps visible réel (*svabhāvikarūpakāya*). Il faut donc voir en lui non seulement un intermédiaire, mais une apparence que revêt le

[1] Cf. de La Vallée Poussin, *passim*.

Dharmakāya pour se révéler en quelque manière, une manifestation.

Si nous nous posons cette question : à qui s'adresse une telle révélation? les textes répondent avec unanimité : aux Bodhisattvas. Rarement les auteurs bouddhiques mentionnent le Saṃbhogakāya sans parler des Bodhisattvas, et c'est d'eux uniquement qu'il s'agit à propos du Saṃbhogakāya[1]. La nature des destinataires explique le caractère de la manifestation. Malgré leur excellence, les Bodhisattvas ne possèdent pas encore l'incomparable dignité des Bouddhas; ils ne peuvent percevoir le Dharmakāya que sous des apparences sensibles; il faut donc qu'il se présente à eux sous une forme de ce genre. Mais celles qu'il revêt sont, en comparaison des apparences sensibles de la vie commune, prestigieuses et prodigieuses; elles affectent, par exemple, l'aspect d'un météore resplendissant, analogue au corps béatifique des saints du christianisme ou même au corps glorieux de Jésus.

Envisageons tour à tour cette manifestation au point de vue des êtres auxquels elle se communique, et au point de vue de celui dont elle émane. Si sublime soit-elle, cette révélation est indigne d'un Bouddha, qui a dépassé toute dualité en s'abîmant dans le Nirvāṇa. Aussi, eu égard à la vérité stricte, le Saṃbhogakāya n'existe pas; il convient d'y voir, comme dit Asaṅga, une « création de l'esprit » de l'ālaya-vijñāna. Suzuki paraît s'alarmer de cette expression, comme si elle ouvrait la porte à un certain scepticisme. Que le savant bouddhiste se rassure : cela ne compromet en rien la réalité propre au Saṃbhogakāya : aussi vrai qu'il y a des Bouddhas et des Bodhisattvas, aussi véritablement il existe des corps de jouissance, car ce sont pour ainsi dire les points de contact ou d'intersection entre les Bouddhas et les Bodhisattvas, puisque, nous venons de le reconnaître,

(1) Cf. Chavannes, art. cité, texte sanscrit paraphrasé par Fa-hien; Rockhill, *op. cit.*, p. 200-201; Açvaghoṣa, *op. cit.*

un Saṃbhogakāya est un Bouddha se rendant «participable», comme dirait Malebranche, aux Bodhisattvas. La réalité du Saṃbhogakāya ne saurait être que relative à celle des êtres pour qui elle existe; c'est une création de l'esprit, en ce sens que les Bodhisattvas ne se haussent à une intuition du Dharmakāya qu'en un acte de samādhi, extase inférieure encore à la Bodhi suprême; aussi le Saṃbhogakāya est-il appelé *samādhikāya*[1]. Il va de soi que cette adhérence momentanée des Bodhisattvas au Bouddha se présente comme le fruit, la récompense des mérites accumulés par ces êtres d'une sainteté quasi parfaite : le Saṃbhogakāya peut donc se nommer *vipākakāya*, corps de rétribution[2]. On comprend dès lors que le corps de béatitude n'ait de sens qu'au point de vue pratique et qu'il fasse partie du *puṇya-saṃbhāra,* non du *jñāna-saṃbhāra* («equipment of merit, of knowledge», selon la traduction de M. de La Vallée Poussin), puisque, aussi bien, le Saṃbhogakāya est un objet d'adoration et d'édification pour les Bodhisattvas, auxquels il doit faire apparaître les marques caractéristiques de l'état de Bouddha.

Le Saṃbhogakāya est si peu illusoire, qu'il est fondé en réalité au point de vue même du Dharmakāya; à cet égard encore ce sera une «création de l'esprit». Mais comment un être pour qui le devenir s'est évanoui, pour qui toute dualité fut à jamais franchie, peut-il posséder un corps de béatitude, c'est-à-dire prendre souci de se manifester extérieurement? M. de La Vallée Poussin reste perplexe; selon son habitude, il risque deux réponses : 1° la surabondance des mérites accumulés par le Bouddha trouverait d'elle-même, automatique-

[1] Rockhill, p. 200. Cette intuition ayant le Dharmakāya pour objet, on comprend que les Tāntrikas aient postérieurement appliqué le nom de *Samādhikāya* au Dharmakāya. Cf. de La Vallée-Poussin, *art. cit.,* sect. relative au Dharmakāya, A, § 2, fin.

[2] *Mahāyāna Çraddh.,* p. 101.

ment, son emploi dans une contribution efficace au salut des êtres; 2° le Saṃbhogakāya supposerait une véritable compassion de la part du Dharmakāya. — Mais si la grâce du Bouddha opère mécaniquement, qu'a-t-il besoin de compassion? Sans doute, que deux explications soient contradictoires, cela ne prouve pas qu'elles soient sans fondement historique. Mais, croyons-nous, si l'on désire savoir comment un Bouddha peut posséder un Saṃbhogakāya, il faut d'abord connaître pourquoi il y est intéressé. Or, à cet égard, un texte du Suvarṇa prabhāsa Sūtra (fasc. 2, chap. 3, cité par Suzuki) nous paraît instructif: «Ni le soleil ou la lune, ni la surface de l'eau, comparable à un miroir, ni la lumière ne sont conscients d'eux-mêmes; mais quand ces trois choses sont mises en relation, il se produit une image.» Qu'est-ce à dire? sinon que le Dharmakāya, symbolisé par l'astre, ne peut jouir de lui-même que s'il se reflète en des êtres non pas absolument, mais relativement différents de lui, les Bodhisattvas, représentés dans cet exemple par la nappe liquide; et que l'intermédiaire unissant les deux termes, c'est le Saṃbhogakāya, ici figuré par la lumière : métaphore d'autant plus heureuse qu'il est réellement, nous le savons, sous un certain aspect une sorte de météore. Le Saṃbhogakāya, dit Asaṅga[1] «a pour indice la plénitude du sens de soi»; en d'autres termes : le corps de jouissance est la conscience que prend de soi l'absolu. Précisément parce qu'il est supérieur à toute dualité, il requiert l'existence d'autres êtres presque aussi parfaits que lui, mais encore inégaux à sa propre nature, afin de se mirer, pour ainsi dire, dans l'image qu'il leur donne de lui-même.

Voilà, selon nous, en quel sens la jouissance que le Dharmakāya procure aux Bodhisattvas et celle qu'il prend de lui-même coïncident, s'identifient dans le Saṃbhogakāya. Spinoza,

[1] *Loc. cit.*, IX, § 63.

traitant avec d'autres concepts un problème semblable, déclarera, d'une façon analogue, que dans l'amour intellectuel de Dieu, l'amour de l'homme pour Dieu, l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de Dieu pour lui-même ne font qu'un. L'étymologie du mot *saṃbhoga* confirme peut-être notre interprétation : ce terme désigne essentiellement l'union sexuelle, où, en une volupté à deux, la jouissance de l'un constitue la jouissance de l'autre. La principale difficulté que nous éprouvons à nous faire une idée du Saṃbhogakāya réside dans son caractère à la fois objectif, comme manifestation, et subjectif, comme béatitude. Mais toute métaphysique a été forcée, bon gré, mal gré, de reconnaître à l'absolu ces deux caractères; le Dharmakāya n'était-il pas déjà être et bodhi ? Nous ne nous flattons pas, d'ailleurs de dissiper les incertitudes qui flottent autour du concept de Saṃbhogakāya : le rendre pleinement intelligible serait se méprendre sur sa signification authentique, puisqu'il faudrait être Bodhisattva pour pénétrer véritablement son sens, de même que le Dharmakāya n'est compréhensible — à supposer qu'on ait encore le droit d'employer ce mot — qu'aux seuls Bouddhas.

III. *Nirmāṇakāya.* — Par bonheur, notre tâche devient plus aisée si nous abordons le troisième kāya, car le commun des mortels (*pṛthagjana*) peut saisir de quoi il s'agit. *Nirmāṇa* (*sprul; hoa* 化) éveille l'idée d'un fantôme évoqué par sorcellerie, d'une puissance magique d'illusion, faiseuse de prestiges; par suite, l'idée d'une force capable de se transformer en des apparences multiples. *Nirmāṇakāya* a donc pu se traduire «corps créé ou transformé» (M. de La Vallée Poussin), corps «métamorphique» (M. S. Lévi); nous dirons simplement : corps de transformation.

Quand nous passons du Saṃbhogakāya au Nirmāṇakāya, nous nous éloignons du fond de l'absolu, d'une façon qui rap-

pelle de très loin la transition des attributs aux modes dans le spinozisme. Nous avons encore affaire à un aspect du Dharmakāya, mais aussi extérieur que possible : son caractère n'est plus le « sens de soi », mais le « sens d'autrui »[1]; selon Açvaghoṣa, c'est une « conscience se particularisant en phénomènes ». Dans le Dharmakāya l'essence du Bouddha était tellement intérieure à elle-même, qu'elle se renfermait en une indivisible unité, supérieure à toute conscience; dans le Saṃbhogakāya cette essence se rend accessible, sans toutefois se diviser, aux êtres devenus les plus proches d'elle-même; dans le Nirmāṇakāya elle s'extériorise en apparences imparfaites, individuelles, multiples. Quelles sont ces apparences, et pourquoi cette extériorisation ?

Nirmāṇakāya désigne avant tout les Bouddhas sous la forme où ils ont apparu ou apparaîtront sur cette terre. Au lieu de rester indifférents dans l'éternité, ils envoient en ce monde de misère des reflets (*pratibimba*) d'eux-mêmes, aussi accomplis que le comporte la condition terrestre, sujets cependant à la maladie, à la vieillesse, à la mort. Le dernier de ces Sauveurs accommodés à la nature de notre monde se nommait Çākyamuni; le prochain sera Maitreya.

Le nom de Nirmāṇakāya s'applique en outre, en un sens plus large, à toutes les apparences sensibles, aux phénomènes du monde du désir (*kāmaloka*). Aussi ce kāya est-il présent partout (*sarvatraga*); il est le créateur (*nirmātar*) de cet univers, théâtre de notre vie.

Peut-être se scandalisera-t-on, objectant que cette nature illusoire, pétrie de concupiscence et de souillure, ne saurait résulter du même principe qui, sous les espèces d'un Çākyamuni, conduit les êtres à la délivrance. A raisonner ainsi on méconnaîtrait cette vérité que le péché est la condition du

[1] Asaṅga, *ibid.*, IX, 63.

salut, que par suite la puissance d'illusion travaille en vue du bien; car pour qu'il y ait lieu de sauver les hommes, il faut que l'erreur les sollicite. Une idée analogue transparaît jusque dans le christianisme, inspirant le fameux cantique médiéval : « O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! » La spéculation bouddhique suppose avec plus de hardiesse que la même force enchaîne et libère, déçoit et illumine. Le Nirmāṇakāya est tout ensemble le magicien, la fantasmagorie, la voie vers l'affranchissement de l'illusion : c'est sa manière à lui d'être à la fois objectif et subjectif. « Ce corps métamorphique, dit Asaṅga, a de grandes magies pour faire la libération » (IX, 64). Il constitue la vie physique et l'effort moral des êtres susceptibles de progrès : le vulgaire, les Çrāvakas, les Pratyekabouddhas[1]. Un concept de ce genre s'impose à toute doctrine non dualiste; déjà pour le brahmanisme et même pour le bouddhisme primitif, pénétrer la nature de l'erreur, c'était proprement connaître la vérité. La même idée se retrouve ici sous une forme plus imagée, dans cette identité du créateur et du sauveur au sein du Nirmāṇakāya.

Signification historique et sens philosophique de la doctrine.

Il est regrettable que l'insuffisance des documents dont nous disposons nous ait contraint de restituer cette abstruse théorie des trois corps au moyen de textes des provenances et des époques les plus disparates. Le sens de la doctrine ne sera vraiment connu que lorsque nous pourrons déterminer dans quelles circonstances elle est née, dans quelle mesure elle a varié. Apparue aux environs du début de l'ère chrétienne dans l'Inde du Nord-Ouest, elle constitue l'un des points fondamentaux de la philosophie bouddhique toute nouvelle qui s'élabo-

[1] Rockhill, *loc. cit.*; Chavannes, *loc. cit.*, texte paraphrasé par Fa-hien; *Mahāy. Çrād.*, *passim*.

rait alors dans ces régions, le Mahāyāna. Toutefois, on trouve des amorces d'une doctrine de ce genre jusque dans le bouddhisme du Sud où elle ne s'est pas développée. Seule parmi les écoles du Petit Véhicule, la secte Sautrāntika reconnut le Dharmakāya et le Saṃbhogakāya, ignorant d'ailleurs le Nirmāṇakāya[1]. Malgré la pauvreté de nos renseignements sur les divers conciles où s'élabora la dogmatique bouddhique, nous pouvons dans une certaine mesure concevoir comment se forma l'idée du Trikāya. Déjà dans l'Aṅguttara Nikāya (II, 38), Çākyamuni s'exprime ainsi : « Je ne suis pas un homme ; sache, ô Brahmane, que je suis un Bouddha ! » Malgré la résistance des vieux bouddhistes, l'école du grand concile (Mahāsāṅghika) fit prédominer la théorie selon laquelle le Bouddha est surnaturel (*lokottara*), transcendant au monde. Le corps sous lequel on l'a vu ne peut être qu'apparent ; un Bouddha ne saurait être sujet aux conditions terrestres : doctrine qui, pour les mêmes raisons, produisit dans le christianisme l'hérésie du docétisme et dans le bouddhisme le dogme du Nirmāṇakāya. Le corps corporel du Bouddha (*rūpakāya*, *bhūtikāya*) n'a pas de limites (*koṭi*), pas plus que son pouvoir, ni sa vie. Le Suvarṇa prabhāsa Sūtra se demande avec angoisse pourquoi Çākyamuni mourut à quatre-vingts ans ; en réalité l'âge du Bouddha ne peut pas plus être compté que ce qu'il faudrait de grains de moutarde entassés pour équivaloir au mont Sumeru. « Le Bouddha n'est jamais entré dans le Parinirvāṇa ; le bon Dharma ne périra jamais. » — Pourtant, dira-t-on, Çākyamuni a vécu une vie d'homme, il a prononcé des paroles saintes, mais humaines ? — Erreur : quand le Bouddha pa-

[1] Kern, *Manuel*. — Dans la première phrase de son commentaire sur la *Mādhyamikakārikā*, Nāgārjuna, l'un des fondateurs de la doctrine mahāyāniste des Mādhyamikas (IIIe siècle), parle du dharmakāya au sens de l'ensemble des dharmas, mais sans hypostasier ce concept ; il ne fait d'ailleurs aucune mention des deux autres corps. Cf. Max Walleser, *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heidelberg, 1911, p. 1.

raissait dormir, il ne dormait pas; quand il paraissait méditer, il ne méditait pas, car il n'y avait pas pour lui de problèmes, mais une sympathie intégrale avec la vérité; quand il parlait, le sens véritable de son langage n'était pas celui des paroles entendues. Son corps n'était pas physique, il ne se composait pas d'éléments, d'os, de sang, mais d'une nature toute spirituelle[1].

Nous entrevoyons par là comment on transforme un homme en dieu; mais ce processus se complète d'un processus inverse, également nécessaire. Après avoir dépouillé l'homme concret de toutes ses propriétés, sous le prétexte qu'elles sont contingentes et imparfaites, afin de le sublimer en une abstraction idéale, il faut ensuite, pour que cet absolu parle au cœur et mérite d'être adoré, lui rendre certains des traits de l'humanité. C'est ainsi qu'au concile de Pāṭaliputra, en dépit des vieux bouddhistes, fut admis que le Bouddha était doué de compassion[2]. Inutile de chercher à concilier cette pitié divine avec la sereine indifférence d'un être entré au Nirvāṇa; l'essentiel n'est pas la cohérence des concepts, mais la détermination d'un être à qui puisse s'adresser un culte : il s'agit non de logique, mais de religion; ou plutôt c'est l'effet de cette logique spéciale, la logique religieuse.

Ainsi, le problème des trois corps naquit d'un effort spéculatif pour concilier les traits contradictoires de la personnalité du Bouddha : la valeur absolue de son enseignement et les contingences de sa vie humaine. La solution consiste à poser dans l'éternel un Dharmakāya absolu, et à projeter dans le temps, dans l'espace, dans le monde, une ombre de ce dieu, le Nirmāṇakāya. Problème et solution vont toujours de pair et, à vrai dire, ne font qu'un. Dès l'époque d'Açvaghoṣa, la doctrine est consti-

[1] Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme* (*Annales du Musée Guimet*, IV), p. 24 et n. 1.

[2] *Kathāvatthu*, XVIII, 3.

tuée, c'est-à-dire vers le milieu du Ier ou IIe siècle de notre ère, et même un ou deux siècles antérieurement, si, comme le croit Suzuki, le Māhayāna Çraddhotpāda ne fait que résumer des doctrines déjà classiques lorsqu'il fut rédigé. Très simple chez cet auteur, la doctrine prend une forme métaphysique bien plus abstraite chez Asaṅga, près de trois siècles plus tard. Elle revêt aussi la forme d'un culte populaire; des ex-voto sont consacrés au Saṃbhogakāya ou au Nirmāṇakāya comme chez nous au Sacré-Cœur. Le dogme nouveau s'étend au Tibet, à la Chine, à la Mongolie, au Japon; il s'y perpétue jusqu'à nos jours. Au cours du moyen âge, le tantrisme multiplia selon sa fantaisie les corps du Bouddha, qui furent quatre, cinq, ou plus nombreux encore[1].

De ces renseignements, combien vagues, nous ne l'ignorons pas, sur l'évolution de la doctrine, nous pouvons tirer quelques inférences sur les sources de la théorie. Son apparition brusque semble indiquer une influence étrangère, d'autant que son pays d'origine, le Gāndhāra, était hellénisé depuis l'époque d'Alexandre. Les Indo-Scythes de Kaniṣka, dont la prospérité ainsi que la puissance guerrière coïncident avec l'époque où se forma la doctrine des trois corps, ont dû contribuer à sa constitution, comme intermédiaires entre la pensée irano-grecque et celle de l'Inde, et servir à sa propagation à travers l'Asie centrale. Nous indiquerons tout à l'heure en quel sens, d'après nous, un lointain écho du néoplatonisme se répercute peut-être dans la théorie en question. L'interposition de l'esprit persan dans cette transmission est certaine; en fait, le texte manichéen récemment traduit par MM. Chavannes et Pelliot[2] fait allusion aux Bouddhas de transformation, c'est-à-dire aux Nirmāṇakāyas. Une influence de la Trinité chrétienne ne paraît

[1] De La Vallée Poussin, *passim*.
[2] *Journ. as.*, novembre 1911, p. 572.

pas vraisemblable, car l'élaboration de la doctrine du Trikāya doit être antérieure d'au moins un siècle.

L'attrait de la recherche des influences étrangères nous ferait à tort méconnaître les origines indiennes du dogme nouveau. Cette transformation d'un bouddhisme primitif presque exclusivement moraliste en une métaphysique s'explique pour une part grâce à l'intrusion des philosophies ambiantes au sein du bouddhisme. La doctrine du Nirmāṇakāya paraît calquée sur la théorie Sāṃkhya selon laquelle la matière, puissance d'illusion, travaille néanmoins pour la délivrance de l'esprit, ainsi que sur la thèse védantique selon laquelle le Brahman — entendez le Dharmakāya — produit par sa māyā — entendez nirmāṇa — la fantasmagorie cosmique. Non moins indéniable est l'influence de l'hindouisme populaire. Le Trikāya fait en quelque sorte pendant à la Trimūrti; le Dharmakāya s'incarne pour ainsi dire en Çākyamuni, en Maitreya, etc., à la façon dont Viṣṇu daigne apparaître ici-bas en ses divers avatāras. Et cette descente plus ou moins illusoire, ici et là, a toujours pour prétexte de sauver les hommes, elle est imputable à la compassion divine. Aussi est-ce la foi aimante et dévote qui mène au salut : le Dharmakāya, jalousement aimé de ses fidèles et lui-même tendrement affectueux à l'égard de ses ouailles, ressemble à Kṛṣṇa, le divin maître de la bhakti.

En signalant certains antécédents de la doctrine des trois corps, nous ne songeons nullement à réduire l'importance de la révolution attestée par l'apparition de cette théorie. L'altération du bouddhisme qui, d'abord purement moral, devient métaphysique, doit être rapprochée de l'évolution du christianisme aux trois premiers siècles, et de la transposition du confucéisme moral en une philosophie abstraite à l'époque des Song. Cette métamorphose accomplie, dans trois grandes civilisations, peut nous suggérer que la religion n'est pas d'ordre uniquement social, mais qu'elle tend nécessairement à une vue

systématique sur l'ensemble des choses; en d'autres termes qu'une morale, pour devenir une religion a besoin de s'annexer une métaphysique. En effet, la doctrine des trois corps représente une attitude nouvelle non seulement de l'esprit bouddhique, mais de l'esprit indien en général. Jusqu'alors, la morale avait été indistincte de la spéculation; on aspirait à se résorber en le Brahman, parce que tous les grands ṛṣis avaient proclamé l'identité du Brahman et de l'Ātman. Mais, à partir du jour où la foi bouddhique fut établie sans autre fondement que les biographies de Çākyamuni et les décisions des conciles, on éprouva le besoin d'une justification théorique de la foi. Et cela produisit un renversement des idées indiennes. Jusqu'alors, tout l'effort religieux et philosophique avait consisté à s'évader de l'apparence pour s'absorber dans la vérité absolue; c'était une ascension, ou, pour parler comme Plotin, une conversion par laquelle l'âme s'échappe de sa prison pour remonter à son principe. Mais lorsqu'il fallut justifier l'effort moral, il fallut aussi expliquer pourquoi le salut est possible, pourquoi l'erreur est possible, comment même elle est nécessaire au salut. On fut forcé de surmonter le dualisme latent du Brahmanisme, celui de *Brahman* et d'*avidyā*, celui de *puruṣa* et de *prakṛti*; il fallut rattacher le relatif, l'illusoire, le contingent, à l'absolu, au vrai, au nécessaire. D'où la théorie du Saṃbhogakāya et du Nirmāṇakāya, qui inaugure sur la terre indienne une sorte de doctrine de l'émanation (*syandana*, comme disent les Tantrikas, Nāmasaṃgīti, sur le vers 79 du Dharmadhātuniṣyanda), une doctrine de la *pravṛtti*, ou, pour parler comme Plotin, de la procession par laquelle l'absolu se dégrade et s'atténue, tout en restant lui-même, pour fonder l'existence des êtres. Autant cette doctrine, chez Plotin, était nouvelle dans la philosophe grecque, autant elle est nouvelle, dans la théorie des trois corps du Bouddha, au sein de la pensée indienne. Étant donné l'antériorité du néoplatonisme, son action sur le Mahāyāna est vraisemblable.

Non pas d'ailleurs qu'il y ait lieu de supposer une parenté quelconque entre les trois hypothèses alexandrines et les trois kāyas. A vouloir trop prouver, on risquerait de compromettre les causes les mieux fondées. En tout cas, les schèmes d'intelligibilité sous lesquels le monde est pensable sont en nombre si restreint, qu'il ne saurait nous être indifférent de constater que, vers la même époque, pour des raisons différentes, mais comparables, une doctrine de l'émanation s'est implantée en Grèce et aux Indes.

APPENDICE[1].

EXTRAIT DU CHAPITRE VI DE L'*ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*.

Sarvākārām viçuddhim ye dharmāḥ prāptā nirāsravāḥ |
svābhāviko muneḥ kāyas teṣām prakṛtilakṣaṇaḥ || 1

[1] Nous devons à la bienveillance de M. le professeur L. de La Vallée Poussin, de pouvoir donner en appendice cet extrait inédit de l'*Abhisamayālaṃkāra* (chap. vi) et de deux commentaires de ce texte. L'un est tiré de l'*Abhisamayālaṃkārāloka;* l'autre, étroitement apparenté au premier, est issu d'un ouvrage inconnu représenté par quelques folios d'un manuscrit népalais de la collection Bendall. Qu'il nous soit permis d'adresser à M. de La Vallée Poussin, pour la confiance qu'il nous a témoignée en nous communiquant ces documents, l'expression de notre gratitude. Il semble certain que les deux commentaires que nous venons de mentionner ne font qu'un en réalité; car un manuscrit de l'*Abhisamayālaṃkārāloka,* que possède M. Sylvain Lévi et qu'il a eu la bonté de nous faire connaître, donne *uno tenore* et comme un texte unique ce qui s'est présenté à M. de La Vallée Poussin comme étant d'une part un fragment de l'*Āloka*, de l'autre un fragment népalais de la collection Bendall. Les variantes les plus importantes fournies par le manuscrit de M. Sylvain Lévi seront indiquées; nous appellerons ce manuscrit A. L'*Abhisamayālaṃkāra* est considéré par la tradition comme ayant été révélé à Asaṅga par le Bodhisattva Maitreya; cet ouvrage, qui se présente comme un résumé de la *Prajñā Pāramitā,* est un des textes essentiels de la doctrine Yogācāra. Cf. Stcherbatskoi, *La littérature yogācāra d'après Bouston* (*Muséon,* 1905, II, p. 144-155). Sur l'époque approximative où vécut Asaṅga, cf. p. 1 et 2 de l'introduction au tome II du *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra,* édité et traduit par M. Sylvain Lévi, Paris, Champion, 1911.

bodhipakṣyāpramāṇāni vimokṣā anupūrvikā |
navātmikā samāpattiḥ kṛtsnaṃ daçavidhātmikam || 2
abhibhvāyatanāny aṣṭaprakārāṇi prabhedataḥ |
araṇā praṇidhijñānam abhijñāḥ pratisaṃvidaḥ || 3
sarvākārāçcatasro 'tha çuddhayo vaçitā daça |
balāni daça catvāri vaiçāradyāny arakṣaṇam || 4
trividhaṃ smṛtyupasthānaṃ tridhā saṃmoṣadharmatā |
vāsanāyāḥ samudghāto mahatī karuṇā jane || 5
āveṇikā muner eva dharmā ye 'ṣṭādaçeritāḥ |
sarvākārajñatā ceti dharmakāyo 'bhidhīyate || 6
çrāvakasyāraṇā dṛṣtir nṛkleçaparihāritā |
tatkleçasrotaucchittyai grāmādiṣu jināraṇā || 7
anābhogam anāsaṅgam avyāghātaṃ sadā sthitam |
sarvapraçnāpanud bauddhaṃ praṇidhijñānam iṣyate || 8
paripākaṃ gate hetau yasya yasya yadā yadā |
hitaṃ bhavati kartavyaṃ prathate tasya tasya saḥ || 9
varṣaty api hi parjanye naivābījaṃ virohati |
samutpāde 'pi buddhānāṃ nābhavyo bhadram açnute || 10
iti kāritra vaipulyād buddho vyāpī nirucyate |
akṣayatvācca tasyaiva nitya ity api kathyate || 11
dvātrīṃçallakṣaṇāçīti vyañjanātmā muner ayam |
sāṃbhogiko mataḥ kāyo mahāyānopabhogataḥ || 12
...................................[1]
karoti yena citrāṇi hitāni jagataḥ samam |
ābhavāt so 'nupacchinnaḥ kāyo nairmāṇiko muneḥ || 33
tathā karmāpy anucchinnam asyāsaṃsāram iṣyate |
gatīnāṃ çamanaṃ karma saṃgrahe ca caturvidhe || 34
niveçanaṃ sasaṃkleçe vyavadānāvabodhane |
sattvānām arthe[2]yāthātmye ṣaṭsu pāramitāsu ca || 35
buddhamārge prakṛtyaiva çūnyatāyāṃ dvayakṣaye |
saṃkete 'nupalambhe ca paripāke ca dehinām || 36
bodhisattvasya mārge 'bhiniveçasya nivāraṇe |
bodhiprāptau jinakṣetra viçuddhau niyatiṃ prati || 37
aprameye ca sattvārthe buddhasevādike guṇe |
bodher aṅgeṣv anāçe ca karmaṇāṃ satyadarçane || 38

(1) Suit une énumération des trente-deux lakṣaṇas (v. 13-17) et des anulakṣaṇas (v. 20-32). Cf. la dissertation de Burnouf sur cette théorie, à la suite du *Lotus de la Bonne Loi*.

(2) A : *artha*.

viparyāsaprahāṇe ca tadavastukatānaye |
vyavadāne sasaṃbhāre saṃskṛtāsaṃskṛtaṃ[1] prati ‖ 39
vyatibhedāparijñāne nirvāṇe ca niveçanam |
dharmakāyasya karmedaṃ saptaviṃçatidhā matam ‖ 40.

ĀLOKA.

Yadāyaṃ subhūte bodhisattva ityādi | yadā sarvamāyādivivarjitair[2] manasikārair yathoktakrameṇa prajñāpāramitā(senāt)[3] sarvadharmamāyopamatāṃ sarvākārajñatayānugamiṣyati | mārgajñatayāvatariṣyati[4] | sarvākārābhisaṃbodhenāvabhotsyate | mūrdhābhisamayena cintayiṣyati | anupūrvābhisamayena tulayiṣyati | ekakṣaṇābhisamayenopaparīkṣiṣyate | dharmakāyābhisaṃbodhena ca bhāvayiṣyati | tadā nāsya bodhisattvasya durlabhā sarvaguṇānāṃ dharmakāyasvabhāvānāṃ buddhakṣetrasya sāṃbhogikakāyalakṣaṇasyānuttarāṇāṃ ca buddhadharmāṇāṃ sakarmaka[5]-nirmāṇakāyasvarūpāṇāṃ paripūrir ity avayavārthaḥ ‖

samudāyārthastūcyate | sarvadharmakāyābhisaṃbodhaḥ svābhāvikakāyādibhedena caturvidha iti | tatra prathamo ye smṛtyupasthānādayo jñānātm[ak]ā lokottarā [dharmā] dharmadhātusvarūpatvād[6] anāsravā malānām āgantukatvena sarvaprakārāṃ viçuddhiṃ prakṛtiviviktalakṣaṇāṃ prāptās teṣāṃ yā prakṛtiḥ svabhāvo 'nutpādarūpo 'yaṃ muner buddhasya bhagavato lokottareṇa mārgeṇa prāpyatvena[7]...

...sarvadharmāpratipattyadhigataḥ[8] svābhāvikaḥ kāyaḥ |

pariçiṣṭakāyatrayaṃ tathā[9] saṃvṛtyā pratibhāsamānaṃ paramārthato dharmatārūpaṃ yathādhimokṣaprabhāvitaṃ buddhabodhisattvaçrāvakādi gocaratvena vyavasthāpitam iti[10]...

tathā coktaṃ

sarvākārāṃ viçuddhiṃ ye dharmāḥ prāptā nirāsravāḥ |
svābhāviko muneḥ kāyas teṣāṃ prakṛtilakṣaṇa iti ‖ (v. 1)

(1) A : *'saṃskṛte.*
(2) A : *sarvamāyāvivarjitair.*
(3) A : *paramitātmanā.*
(4) A : *mārgajñatayāvyavacārayiṣyati sarvajñatayāvatariṣyati.*
(5) A : *sarvakarmaka.*
(6) *Sva*, à l'intérieur de ce mot, manque dans A.
(7) A : *prāpyatte na kriyata ityakṛtimārthenamayopamavijñānasarvadharmā°...*
(8) A : *sarvadharmapratipattyādhigataḥ.*
(9) A : *tathyā.*
(10) A : *iti kathanayā | viviktāvyatirekatvaṃ vivekasya yato matam | iti nyāyād tad avyatirekepi pṛthagvyavasthāpyata ityavasātavyam | tathā coktam...*

(1)... bodhipakṣyāḥ(1)... apramāṇāni(1)...

... aṣṭādaçāvenikā dharmāḥ sarvākārajñatā(2) tatha | mārgajñatādayo 'pi prāg uktāḥ | sarvāçrayaparāvṛttyā(3) bodhipakṣyādayo niḥprapañcajñānātmakāḥ dharmakāyā(d(4) iti yo) 'bhidhīyata iti kecit | tathā coktam

bodhipakṣyāpramāṇāni... (v. 2)

... sarvākārajñatā ceti dharmakāyo 'bhidhīyate | (v. 6)

anye tu (*le vers 1 est cité.*)

EXTRAITS D'UN MANUSCRIT DE LA COLLECTION BENDALL.

Sarve cāçrayaparāvṛttyā paravṛttā sodhipakṣyādayo niḥprapañcajñānātmakā dharmā dharmakāyo 'bhidhīyata iti (kecit) ||

anye tu (*le vers 1 est cité.*)

yathābhūtatvena lokottarān evānāsravān dharmān abhyupagamya teṣāṃ yā prakṛtir anutpādatā tallakṣaṇaḥ svābhāvikaḥ kāyaḥ | sa eva dharmatākāyo dharmakāya iti bhāvapratyayalopād vyapadiçyata iti vyākhyāya(5) ke punas te 'nāsravā dharmā yeṣāṃ prakṛtilakṣaṇo dharmakāyaḥ ity āçaṅkya bodhipakṣyetyādikārikām avatārayanti | teṣāṃ yogisaṃvṛtyā viçiṣṭārthapratibhāsajananadvāreṇāçrayaparāvṛttyā parāvṛttā dharmadeçanādyarthakriyākāriṇo 'dvayāç cittacaittāḥ katham avaçyābhyupagantavyāḥ saṃgṛhītā ity aparaḥ(6)

(1) A : *tadanu smṛtyupasthānādyāryāṣṭaṅga mārgāntābodhipakṣyāḥ pūrvavat apramāṇāni maitryādi caturbrahmavihāraḥ | adhyātmarūpyaṃ rūpibahirdhārūpāṇi paçyatīti dvau çubhavimokṣakāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharatīty ekaḥ | ākāçavijñānā kiṃcanyanaivasaṃjñānāsaṃjñāyatanānīti catvāraḥ | saṃjñāveditanirodha ity eka ity aṣṭau vimokṣāḥ | rūpadhātu caturdhyānāni | catur ārūpyasamāpattayo nirodhasamāpattir iti nava samāpattayaḥ.*

(2) A : *ceti | tathā mārga°...*

(3) A : *sarvecāçrayaparavṛttyāparavṛttā bodhi°...*

(4) Il faut lire, semble-t-il, Dharmakāya. A : *dharmakāyo dvityo 'bhidh°....*

(5) A : *vyākhyāke...*

(6) Un passage de l'Āloka comble ici la lacune du manuscrit Bendall : *yaḥ pratītyasamutpādaḥ çūnyatā saiva te mateti nyāyād dharmatātmakakāyapratipādanād evādvayajñānātmakadharmakāya[ḥ] pratipādita [i]ti ced evaṃ tarhi nyāyasya tulyatvāt sāṃbhogika nairmāṇikakāyadvayam api pratipāditam iti pṛthagnirdeço na kartavyaḥ syāt | atha pravacane paṭhitatvād yogisaṃvṛtyā tannirdeça iti matam amunaiva nyāyenādvayajñānātmako 'pi dharmakāyaḥ pṛthag nirdiçyatām iti prāptam |*

kecit kāyacatuṣṭayavyākhyāne

svābhāvikaḥ sasambhogo nairmāṇiko 'paras tathā |
dharmakāyaḥ sakāritraç caturdhā samudīrita iti ||

kārikāyāṃ svābhāvikaçabdānantaraṃ dharmakāyaçabdasyāpāṭhāt kāyatrayam eveti |

anye tūpadarçitaprayojanasāmarthyāt kārikābandhānurodhena jñānasyaiva kāritreṇa saṃbandhārthaṃ caivam uktam ato 'viruddhaṃ sarvapradeçāntarābhihitaṃ kāyacatuṣṭayam bhavatīti || Syad etat[1] ||

çrāvakādyaraṇāsamādher[2] buddhāraṇāsamādhiviçeṣaprati pādanāyottaraçlokamāha | (*le vers 7 est cité.*)

māsmaddarçanāt kasya cit kleçotpattiḥ syād iti manuṣyakleçotpattiparihāritā çrāvakasyāraṇāsamādhis tathāgatānāṃ tu sakalajanakleçaprabandhonmūlanaṃ syād iti grāmādiṣvaraṇāsamādhiḥ[3] ||

çrāvakādipraṇidhijñānāt tathāgatapraṇidhijñānaviçeṣakathanāvyottaraçlokam āha[4] | (*le vers 8 est cité.*)

nirnimittatvena svarasapravṛttam vastvanabhiniveṣād rūpādisaṅgavigatam | savāsanakleçajñeyāvaraṇaprahāṇāt sarva(jñeyā)vyāghātam āsaṃsāram avasthānāt sadā sthitam | samyakpratisaṃvillābhāt praçnavisarjanakāri tāthāgataṃ praṇidhijñānam iṣṭaṃ çrāvakādīnaṃ viparītatvena[5] naivam iti || nityaṃ mahākaruṇāsvabhāva dharmakāyāvasthāne[6] kathaṃ sadā nārthakriyeti parihārāyottaraçlokam āha | (*le vers 9 est cité.*)

kalyāṇamitrādisamavadhānād buddhādyālambane paripoṣaṃ gate hetau pūrvāvaropitakuçalamūle bīje sati yasya sattvasya yasmin kāle dharmadeçanādikaṃ kriyamāṇam āyati pathyaṃ bhavati | tadā tasyārthakaraṇāya pūrvapraṇidhāna samṛ(d)dhyā tattatpratibhāsānurūpeṇārthakārī bhagavān iti[7] | sarvadā cintāmaṇir ivopasthito'pi svakarmāparādhajanitahetuvaidhuryān na phaladāyakaḥ pratibhāsata iti bhāvaḥ || katham ivety uttaraçlokena dṛṣṭāntam āha | (*le vers 10 est cité.*)

(1) Ces deux derniers mots ne sont donnés que par A.

(2) A : *samādheḥ tathāgatasya ho viçeso araṇāsamādheriti* | *māsmād°*...

(3) A : *araṇāsamādhiçeṣa* | *tathā coktam* (citation du vers 7).

(4) Cette phrase et la suivante se relient ainsi en A : *tathāgatapraṇidhijñānasya ko viçeṣa iticed ucyate nirnimittatvena*...

(5) A : *savāsanasusūkṣma kleçajñeyāvaraṇā[sammoha]dvayaprahāṇāviçiṣṭatvena sarveṣāmeva tathāgata saṃtānavartibodhipakṣādidharmāṇāṃ niratiçayaviçeṣasadbhāvād etad viçeṣanadvayam antaroditam upalakṣaṇatvena grāhyam* | *syād evam* | *nityam*...

(6) A : *kathaṃ sakalaprāṇa(nṛ)tā sadārthakriyati* | *kalyāṇamitrā°*... Au lieu de *paṇānṛtā*, il faut lire *praçnanuttā*.

(7) A insère après *iti* : *mahākaruṇāsvabhāvādharmakāyāvasthāṇena*.

[1] Tadvad buddhānāṃ sakalamanorathaparipūraṇadakṣāṇāṃ samutpāde 'py abhavyo na bhadraṃ saddharmaçravaṇādikaṃ prāpnotīti || kathaṃ jñānātmako dharmakāyaḥ pratiniyatayogisaṃtānādhāravarttī pratikṣaṇam utpadyamāno vyāpī nitya ity api kathyata ity uttaraçlokerāha | (*le vers 11 est cité.*)

yathoktanyāyenaivaṃ sarvatra pratibhāsadvāreṇārthakriyākaraṇavaipulyāt prabandhatayā 'saṃsāram avasthāne ca[2] bhagavataḥ kṣayābhāvād yathākramaṃ buddho vyāpī nitya ity abhidhīyatīti ||

dvitīyaṃ kāyam evaṃ nirdiçya tṛtīyaṃ saṃbhogikakāyaṃ rūpakāyasvabhāvaṃ lakṣaṇa vyañjanojjvalam āha | (*le vers 12 est cité.*)

daçabhūmipraviṣṭamahābodhisattvaiḥ saha paramānavadyamahāyānadharmopabhogāt[3] saṃbhogiko 'yaṃ kāyo dvātriṃçallakṣaṇāçītyanuvyañjanasvabhāvo buddhasya bhagavata iti[4] || kāni punas tāni dvatriṃçallakṣanānīti pañcabhir uttaraçlokair āha | [5]

tṛtīyaṃ kāyam evaṃ nirdiçya caturthaṃ nairmāṇikakāyaṃ sarvabāla janasādhāraṇam āha | (*le vers 33 est cité.*)

yena çākyamunyādirūpeṇāsaṃsāraṃ sarvalokadhātuṣu sattvānāṃ samīhitam[6] arthaṃ samaṃ karoty asau kāyaḥ prabandhatayā 'nuparato nairmāṇiko buddhasya bhagavata[7] iti || svābhāvikakāyātmakaṃ bhāvanābalotpannaṃ buddhādīnāṃ viṣayatvena jñānādyapekṣayā prakalpitam evaṃ kāyatrayaṃ nirdiçya [8] vineyajanapratibhāsabhāji karmāṇi tadādhipatyāçrayeṇāyātāni saṃvṛtyā jñānam eva sāṃbhogikakāyādipratibhāsotpādadvāreṇārthakriyākārīti dharmakāyasyety āha | (*les vers 34-40 sont cités.*)

(1) A insère devant *tadvad* : *tato yathā devarāje varṣaty api sati pūtibhāvādinābījabhūtaṃbījaṃ tilādi na prādurbhavati tadvad...*

(2) *ca* ou *na* manque dans Āloka (note de M. de La Vallée Poussin). A : *na*.

(3) Āloka : ...*mahāyānadharmasaṃbhogaprītisukhoparigāt sāṃbhogiko...* (note de M. de La Vallée Poussin). A : *mahāyānadharmasaṃbhogaprītisukhopabhogāt sāmbhogiko...*

(4) La fin de cette phrase, dans A, est ainsi rédigée : ...*anuvyañjanavirājitagātro rūpakāyasvabhāvas tṛtīyo buddhasya bhagavata grāhyaḥ* |

(5) Ici s'insère, dans A, l'énumération des lakṣaṇas et des anulakṣaṇas.

(6) Āloka : *samahitam* (note de M. de La Vallée Poussin). Le mot *samam*, du vers 33, est glosé comme étant la contraction de l'expression *samahitamartham*, dont il représente le commencement et la fin : *sam-am*.

(7) A : *sarvabāla janasādhāraṇaçcaturtho avasātavyaḥ*.

(8) Le membre de phrase *vineya°*..., avec quelques variantes, est rejeté plus loin dans le manuscrit A. Il faut lire, semble-t-il, *āyatāni*. Voir la dernière note *infra*.

prathamaṃ praçastāpraçastagatyanabhiniveçānavasthānalakṣaṇam gatipraçamanaṃ karma kṛtvā dānādicatuḥsaṃgrahavastuni pratiṣṭhāpya çrutamayādijñānena[1] vipakṣapratipakṣa(ṃ) heyopādeyadvāreṇa bodhayitvā māyākāra ivānunayādiviviktatayā maitryādilakṣaṇe parārthe[2] [sattvārthe] yathātmya[ṃ] pratiṣṭhāpya | tadanu svārthe trimaṇḍalaviçuddhiprabhāvita ṣaṭpāramitābhyāse | tadanantaraṃ svaparārthalakṣaṇe daçakuçalakarmapathe buddhamārge | tataḥ sarvadharmaprakṛtiçūnyatābhyāse | tadanu dānapāramitādhiṣṭhādena prathamāyāṃ bhūmau sarvatragadharmadhātu[3] prativedhalakṣaṇe 'dvayadharme | tato dvitīyādau bhūmau saṃbhāraparipūrihetubhūte | çīlādipāramitāsarvadharmasāṃketikajñāne niveçayaty evam anukrameṇa prajñāpāramitādhiṣṭhānena ṣaṣṭhyāṃ bhūmau jñānajñeyabhāvānabhiniveçalakṣane sarvadharmānupalambhe | tadanantaraṃ saptamyām upāya pāramitābalena sattvaparipāke | tato balapāramitābalenāṣṭamyāṃ çrāvakādyasādhāraṇe bodhisattvamārge | punas[4] tenaiva sarvabhāvābhiniveçaprahāṇe | tadanu navamyāṃ praṇidhānapāramitāsāmarthyād bodhiprāptau | tadanantaraṃ jñānapāramitā balad daçamyāṃ dvividhabuddhakṣetraviçuddhau pratiṣṭhāpya punas[5] tenaivaikajāti pratibaddhasvarūpe samyaksaṃbodhipratiniyame | daçadiglokadhātu[6] (vīya) sattvārthe | sarvalokadhātubuddhopasaṃkramaṇādiguṇe ca niveçayaty evam anukrameṇa punas[7] (tenai)vāviçeṣamārgasvarūpe samastabodhyāvāhakadharmalakṣaṇe bodhyaṅge | karmaphalasaṃbandhāvipraṇāçe | yathābhūtasarvapadārthādhigame | sarvaviparyāsaprahāṇe | nirvastukaviparyāsaprahāṇajñāne | prakṛtipariçuddhilakṣaṇe bodhisattvavyavadāne | sarvakalaṅkāpagatavyavadānahetau saṃbhāre | çūnyatāsvabhāve(na) saṃskṛtāsaṃskṛtāvyatibheda parijñāne ca pratiṣṭhāpya | tāthāgatyāṃ bhūmau nīrvāṇe niveçayatīty evaṃ dharmakāya vad[8] (asy)āsaṃsāraṃ saptaviṃçatiprakāraṃ karmesyata[9] iti kāritram |

(1) A : *viçuddha hey°*...

(2) A : *sattvārtha yathātmya prat°*...

(3) A : *prativivedha°*...

(4) A : *tatraiva sarva°*...

(5) A : *tatraivaiko°*...

(6) A : *dhātaviya*...

(7) A : *tenaivavis°*...

(8) *apyāsaṃ°*...

(9) Ici s'insère, dans A, le membre de phrase mentionné à la neuvième note *supra* : *vineyajana pratibhāsabhāktadādhipatyāçrayeṇāyataṃ saṃvṛtyā... dharmakāyasyeṣyata iti kāritram avasātavyam.* A la suite des kārikās, A ajoute : *evam eva kārikāçāstra prā[mā]nyād bhāvādhyāhārapadādibhir abhisamayakramā-*

TRADUCTION[1].

EXTRAIT DU CHAPITRE VI DE L'*ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*.

1 Les idéaux sans-écoulement qui ont obtenu la pureté omnigénérique (sont) le corps Svābhāvika du Saint : telle est la définition de leur nature.

2 Les [37] ailes d'illumination, les [4] démesurés, les [8] libérations dans leur ordre de succession,

les neuf sortes de communion[2], la totalité avec ses dix espèces,

3 les lieux-de-Suprématie qui se divisent en huit,

les absences-de-salissure, la connaissance-de-vœu, les (diverses sortes de) super-savoir et de plein-savoir-respectif,

4 les quatre purifications omnigénériques, les dix maîtrises,

les dix forces, les quatre assurances, la garde

5 qui est de trois sortes, l'aide-mémoire, l'idéalité du Triple empêchement-des-fuites (de mémoire),

l'extermination de l'imprégnation, la grande compassion pour la créature,

6 les idéaux-exclusifs du Saint qui sont au nombre de dix-huit

et la connaissance omnigénérique : voilà de quoi le Dharmakāya est formé.

nurūpo granthārtho vācyaḥ | *tataçca kenacid abhisamayālaṃkārakārikāpaṭhabāhulyenānyathā kṛtvā «pratibhātu te subhūte» ityādivākyam ārabhyāsyāmātur yad asāṃbaddhaṃ samyaksamudāyāvayavārthānabhidhānād vyākhyātaṃ tat santa eva jñātum arhantīti* ||

(1) Nous sommes profondément reconnaissant à M. Sylvain Lévi du grand secours qu'il nous a prêté en lisant avec nous ces textes; c'est à lui que nous devons ce que nous en avons compris. Nous avons employé la terminologie que lui-même adopta dans sa traduction du *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra* (*op. cit.*), afin que le lecteur eût la ressource de trouver dans les index et dans les notes de cet ouvrage de précieuses indications sur le sens encore obscur, tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue historique, des très subtils concepts de la philosophie Yogācāra.

(2) *navānapūrva vihāra samāpattiḥ*, *Mahāvyutpatti*, § 68, n° 7, p. 24 (*Bibl. Buddhica*).

7 La vue-exempte-de-salissure de l'Auditeur se tient à l'écart des souillures des hommes;
c'est pour couper le courant de ces souillures que (s'exerce) parmi les collectivités (humaines) (la vue) exempte-de-salissure du victorieux.

8 Sans retour sur soi, sans attachement, sans interruption, toujours présente,
écartant toutes les questions : voilà quelle est la connaissance-de-vœu propre aux Bouddhas.

9 Quand une cause est parvenue à complète maturation pour qui que ce soit, quel que soit le moment
où le bien est à faire, cette (cause) développe sa manifestation conformément à telle ou telle apparence.

10 La pluie tombât-elle, faute de semence rien ne pousse.
Fût-ce en un temps où se produisent des Bouddhas, celui qui est impropre (au salut) n'arrive pas à la béatitude.

11 De par l'immensité de ses moyens d'action un Bouddha est déclaré omniprésent,
et de par l'inépuisabilité de ces (moyens d'action) on l'appelle aussi éternel.

12 Le corps du Saint pourvu de trente-deux signes.
c'est le corps Saṃbhogika, (ainsi nommé) à cause de la sous-jouissance du Mahāyāna[1].

13-17 Énumération des signes d'un Bouddha.

20-32 Énumération des sous-signes.

33 Le corps ininterrompu au moyen duquel il produit également (tous) les miracles bienfaisants du monde
depuis sa naissance, c'est le corps Nairmāṇika du Saint.

34 Ainsi son karman est sans-interruption tant que dure le saṃsāra;
ce karman consiste dans la suppression-des-voies en vue des [4] sortes de rapprochement;

35 il consiste à s'installer dans ce qui est souillé pour le purifier et l'éclairer;
dans l'exactitude du sens-des-créatures et dans les six perfections,

36 dans le chemin du Bouddha, dans la vacuité de la nature, dans la destruction de la dualité
et dans la non-réception de la convention-verbale et dans la permaturation des êtres,

[1] Parce qu'il s'en sert pour (fonder) le Grand Véhicule.

37 dans le chemin du Bodhisattva, dans l'empêchement de l'attachement,
dans l'obtention de l'illumination, dans le nettoyage du champ du Victorieux relativement à la fatalité,
38 dans le sens sans-mesure des créatures, dans la vertu qui consiste en culte du Bouddha, etc.,
et dans la non-destruction relative aux membres de l'illumination, dans la vision de la vérité des actes
39 et dans l'abandon des inversions, dans l'établissement-logique de leur irréalité,
dans la purification accompagnée-de-provision aux points de vue de l'opéré ainsi que de l'inopéré;
40 enfin l'installation dans le Nirvāṇa où il n'y a plus connaissance de distinction :
voilà ce que désigne ce karman à vingt-sept espèces du Dharmakāya.

ĀLOKA.

En ce qui concerne le Bodhisattva, etc., quand par des exercices intellectuels affranchis de toute espèce d'illusion. (accomplis) selon l'ordre régulier, conformément à la lecture de la *Prajñā Pāramitā,* il comprendra par la connaissance omnigénérique que tous les idéaux sont comparables à l'illusion; quand par la connaissance du chemin il l'expliquera; quand par la toute parfaite illumination omnigénérique il en aura la pleine clarté; quand par l'intuition capitale il y réfléchira; quand par l'intuition graduelle il le soupèsera; quand par l'intuition-qui-a-lieu-en-un-seul-instant il l'expérimentera; quand aussi par la pleine illumination du Dharmakāya il le méditera: alors pour ce Bodhisattva, il ne sera pas difficile de réaliser entièrement toutes les vertus qui ont pour nature propre le Dharmakāya, vertu du champ-de-Bouddha qui a pour caractère d'être le Sāṃbhogikakāya; et de réaliser aussi les éminents idéaux des Bouddhas qui ont pour forme propre le Nirmāṇakāya avec ses actions. Tel est le sens détaillé.

Voici (maintenant) le sens de l'ensemble. La toute-parfaite illumination du Dharmakāya entier, conformément à la division en Svābhāvikakāya, etc., est de quatre sortes, dit le texte. Le premier de (ces quatre corps), (le Svābhāvikakāya) (est composé de) l'aide-mémoire et autres idéaux transcendants qui consistent en connaissance; ils sont sans-écoulement parce que leur forme propre est le plan d'idéal; par le fait que leurs taches sont purement accidentelles ils obtinrent la pureté

omnigénérique qui a des caractères distincts de la nature; à leur nature propre, qui a pour forme l'absence-de-production, on arrive par le chemin transcendant du Saint, du Bouddha, du Bienheureux... le corps Svābhāvika s'obtient par l'acquisition de tous les idéaux[1]...

Le triple corps qui s'y ajoute[2], apparaissant au point de vue phénoménal; ayant pour forme, au point de vue absolu, l'idéalité; existant en fonction de la croyance, est classé respectivement dans les domaines des Bouddhas, des Bodhisattvas, des Çrāvakas, etc.[3].

Il est dit dans le texte : (citation du vers 1).

...les ailes-d'illumination... les démesurés... les idéaux exclusifs, la connaissance omnigénérique. On a dit ci-dessus : connaissance du chemin, etc. Il y a (des commentateurs) qui disent : le Dharmakāya, qui consiste dans la connaissance sans développement[4], ce sont les ailes-d'illumination, etc., par suite de la révolution du fond tout entier. Le texte dit : (citation des vers 2-6).

Mais d'autres disent : (v. 1)[5].

EXTRAITS D'UN MANUSCRIT DE LA COLLECTION BENDALL.

Ce qu'on appelle Dharmakāya, ce sont (au dire de certains interprètes) tous les idéaux consistant en connaissance sans développement,

(1) Dont la connaissance est pareille à l'illusion (A). *Iti... arthena* nous semble inintelligible.

(2) Les trois autres corps.

(3) Chacun des membres de phrase qualificatifs énoncés ici correspond respectivement à l'une des trois sortes d'êtres mentionnés. Les Bouddhas «apparaissent au point de vue phénoménal» (A : *tathyā saṃvṛtyā* : ils sont la vérité déguisée, recouverte d'une couverture), c'est le Dharmakāya. Le Saṃbhogakāya, c'est l'idéalité en tant que forme, la forme (*rūpa*) de l'idéalité : c'est le corps dont participent les Bodhisattvas. Le corps qui se manifeste aux Çrāvakas, etc., c'est-à-dire le Nirmāṇakāya, «existe comme objet de croyance» : c'est Çākyamuni, Maitreya, etc. A : «en vertu de l'axiome : il n'y a pas d'exclusion de ce qui est (simplement) mis à part, il y a lieu de le supposer. Étant donné qu'il n'y a pas d'exclusion, il faut comprendre ces trois termes en les classant un à un».

(4) Sans multiplicité. A : «Certains admettent un second Dharmakāya consistant en tous les idéaux révolutionnés par la révolution du fond, à saisir les ailes d'illumination, etc., consistant dans la connaissance sans développement».

(5) Ici le commentaire oppose ceux qui admettent trois corps à ceux qui en admettent quatre; ces derniers peuvent invoquer le vers 1.

les Ailes-d'illumination, etc., qui ont été révolutionnés par la révolution du fond.

Mais d'autres disent : (citation du vers 1)... le corps Svābhāvika a pour caractère la nature, c'est-à-dire la qualité de non-production des idéaux sans-écoulement qui sont transcendants par le fait même d'être tels qu'ils sont. Ce Dharmatākāya est désigné sous le nom de Dharmakāya par la dissimulation du suffixe (*-tā*)[1]; si on commente ainsi, quels sont alors ces idéaux sans écoulement dont le Dharmakāya a pour caractère la nature? A cette question ils répondent en citant le vers «Les ailes-d'illumination, etc.» (v. 2).

Un autre dit : Comment peut-on arriver à comprendre dans cette (définition) ce qui doit nécessairement y entrer, à saisir l'esprit et les (idéaux) spirituels (*cittacaittāḥ*), exempts de dualité, auteurs d'actes d'intérêt[2], tels que la prédication de la loi, etc.; (idéaux) révolutionnés par la révolution du fond au moyen de l'engendrement de l'apparence d'intérêts spéciaux au point de vue conventionnel[3] du yogin[4]?

Dans la kārikā :

«Svābhāvika, Sasaṃbhoga, Nairmāṇika : ainsi, au dire d'un autre,
S'exprime sous quatre chefs le Dharmakāya avec ses moyens d'action»,

certains (interprètes), ayant à expliquer la tétrade de corps, sont d'avis qu'il n'y a là qu'une triade, car le mot Dharmakāya n'y est pas énoncé immédiatement après Svābhāvika.

Mais d'autres disent que la chose est exprimée ainsi pour marquer la relation (du Dharmakāya) avec (son) moyen d'action qui est celui de la connaissance, conformément à l'enchaînement des idées dans la kārikā,

(1) Le corps-d'idéalité qui est désigné sous le nom de corps d'idéal par la dissimulation du suffixe *-té*.

(2) Intérêt, utilité (*artha*); c'est le terme que nous avons traduit, dans les stances, par le mot «sens».

(3) Conventionnel ou phénoménal, par opposition au point de vue de la vérité absolue.

(4) Passage de l'Āloka comblant ici la lacune du manuscrit Bendall. Si l'on dit qu'en vertu de la formule «le pratītya samutpāda [théorie de la production conditionnée], c'est la vacuité», le Dharmakāya, qui a pour essence la connaissance de non-dualité, est fourni par le fait même qu'est fourni un corps consistant en idéalité, alors c'est bien. La même formule fournira aussi les deux corps Saṃbhogika et Nairmāṇika. Inutile donc de faire une mention spéciale (de tel ou tel corps). Par suite, si l'on pense que mention est faite du (Dharmakāya) au point de vue conventionnel du Yogin, parce que le canon en parle, cette opinion aboutit à ceci : par cette formule, le Dharmakāya, qui consiste en connaissance de non-dualité, doit être mentionné à part.

parce que ce moyen d'action est efficace pour l'objet indiqué; aussi n'y a-t-il pas contradiction entre cet énoncé et (celui, fait) dans tous les autres passages, de la tétrade des corps.

Pour faire entendre que l'union-exempte-de-salissure des Bouddhas diffère de l'union-exempte-de-salissure des Auditeurs, (l'Auteur) énonce le vers suivant : (citation du vers 7).

«Qu'il n'y ait production de souillure chez qui que ce soit en conséquence de mon système» : dans cette intention, l'union-exempte-de-salissure des Auditeurs se tient à l'écart de la production des souillures des (autres) hommes; tandis que chez les Tathāgatas, parce que leur intention est : «puissé-je extirper radicalement la continuité des souillures de toutes les créatures!», l'union-exempte-de-salissure se produit parmi les collectivités.

Pour exprimer la différence entre la connaissance de vœu des Tathāgatas et celle des Auditeurs, l'auteur formule le vers suivant : (citation du vers 8).

(La connaissance de vœu des Bouddhas), par le fait qu'elle est en dehors de toute cause accidentelle, se développe dans son propre courant; et parce qu'elle ne s'attache pas aux objets, elle est exempte de contact avec la forme, etc. Elle ne se heurte pas à tout le connaissable, puisqu'elle a abandonné l'enveloppe du connaissable avec les souillures des impressions; comme elle dure autant que le Saṃsāra, elle est toujours présente; comme elle possède entièrement le plein-savoir-respectif, elle se débarrasse de (toutes les) questions. Telle est la connaissance de vœu des Tathāgatas; chez les auditeurs, etc., c'est précisément l'inverse[1]. Étant donné que l'état de Dharmakāya a pour nature propre, éternellement, la grande compassion, comment n'opère-t-elle pas toujours pour le bien? Pour écarter une telle objection, on énonce le vers suivant : (citation du vers 9).

Quand, par suite des relations avec l'ami vertueux, etc., est arrivée à son plein développement la cause qui a pour phénomène les Bouddhas, etc., la semence étant la racine de bien plantée antérieurement; à la créature donnée pour qui, en un temps donné, se fait la chose salutaire, par exemple la prédication de la loi, etc., le Bienheureux pour

[1] A : La double qualification énoncée dans l'intervalle doit être prise comme désignation secondaire à cause de la présence avec des particularités hors de tout excès, des ailes-d'illumination et de tous les autres idéaux qui se trouvent dans la série des Tathāgatas, par le fait d'être caractérisés par l'abandon des deux enveloppes de souillure et de connaissable les plus subtiles, avec les impressions afférentes. Soit ainsi.

réaliser alors l'intérêt de cette créature, accomplit son intérêt conformément à telle ou telle apparition par le succès définitif de son vœu antérieur. Quoiqu'il soit toujours présent comme un joyau magique, il n'apparaît pas que ce soit lui qui donne le fruit, parce qu'il n'y a pas de cause produite.

Comment cela? On donne un exemple dans le vers suivant : (v. 10).

[1]De même, les Bouddhas qui sont si habiles à accomplir tous les désirs fussent-ils nés, celui qui est impropre au salut ne l'obtient pas, faute d'entendre la bonne loi, etc. Le Dharmakāya, qui consiste en connaissance et qui naît à chaque instant, se trouvant à la base de la continuité des Yogins dont chacun est déterminé fatalement un à un, comment (ce Dharmakāya) est-il omniprésent et éternel? L'explication s'en trouve dans le vers suivant : (v. 11).

Ainsi qu'il a été dit ci-dessus, en vertu de l'immensité de sa causalité pour accomplir l'intérêt (des créatures) par le moyen de manifestations apparaissant de toutes parts, et en vertu de sa persistance tant que dure le Saṃsāra en état de continuité, sans aucune perte, le Bouddha est respectivement appelé omniprésent et éternel.

Ayant ainsi mentionné le deuxième corps, (l'auteur) énonce le troisième, le Sāṃbhogikakāya, qui consiste essentiellement dans l'ensemble (kāya) des formes qui resplendit de l'éclat des signes et des marques[2] : (citation du vers 12).

Parce que, en commun avec les grands Bodhisattvas entrés dans les dix terres, il a la sous-jouissance des lois du suprême et infaillible Grand-Véhicule, ce Sāṃbhogikakāya[3] a pour essence les trente-deux signes et les [quatre-vingts] marques du Bouddha Bienheureux. Quels sont maintenant ces trente-deux signes? On le dit dans les cinq vers suivants...

Ayant ainsi mentionné le troisième corps, on énonce le quatrième, le Nairmāṇikakāya, commun à toutes les créatures en état d'enfance[4] : (v. 33).

[1] A : Alors même que le roi des dieux (ici : le ciel) fait pleuvoir, la semence, sésame, etc., qui n'a pas perdu sa nature de semence par le fait de la putréfaction, ne se développe pas; de même...

[2] *vyañjana* désigne ici les anulakṣaṇas.

[3] A : le corps Sāṃbhogika, par suite de la sous-jouissance du bonheur et du plaisir qu'il éprouve à jouir en commun des lois du Mahāyāna excellent et parfait, en compagnie des grands Bodhisattvas entrés dans les dix terres, ce corps qui consiste dans l'ensemble (le corps) des formes, est à considérer comme le troisième corps.

[4] A : corps commun à tous les esprits puérils...

Ce corps est le Nairmāṇikakāya du Bouddha Bienheureux, sans relâche, en vertu de sa continuité; au moyen de ce corps il accomplit l'objet que désirent les créatures, dans tous les mondes, tant que dure le Saṃsāra, en revêtant la forme de Çākyamuni, etc. Voilà l'énoncé de cette triade de corps qui a pour nature essentielle le Svābhāvikakāya, qui est issue de la force de la méditation active, et façonnée eu égard à la connaissance, etc., en tant qu'objet des Bouddhas, etc. La connaissance précisément d'ordre phénoménal, accomplissant l'utilité des créatures par la production des reflets qui sont le Sāṃbhogikakāya, etc.; enveloppant les actes (de vingt-sept espèces, tant que dure le Saṃsāra)[1], qui ont la propriété d'avoir des reflets qui sont les gens à convertir, et qui se développent comme le réceptacle de l'influence à exercer sur ces créatures : cette connaissance, c'est, dit-on, le Dharmakāya.

Vers 34-40.

Ayant accompli d'abord l'acte pacificateur des voies et défini par l'absence de durée ou d'attachement à l'une des voies bonnes ou mauvaises; résidant fermement dans les quatre matières-de-rapprochement, don, etc., éveillé par la connaissance consistant en leçons, etc., au moyen de l'abandon des empêchements au salut et de l'acceuil fait à ses auxiliaires; résidant, comme un faiseur de prestiges, dans l'intérêt d'autrui [des créatures] défini par la bienveillance, etc., et en l'absence de partialité, etc.; ensuite dans la pratique, en vue de son propre intérêt, des six perfections produites par la purification à trois degrés; aussitôt après, dans le chemin des Bouddhas qui est le sentier des actions définies par l'intérêt de soi et d'autrui; puis dans la pratique de la vacuité de nature de tous les idéaux; ensuite, (installé), grâce à l'accomplissement de la perfection du don, dans la loi de non-dualité, définie par la pénétration des plans-d'idéal doués d'universalité, ce en quoi consiste la première terre; puis, dans la deuxième terre et dans les suivantes, il introduit des perfections de moralité, etc., dans la connaissance conventionnelle de toutes les lois, cause de l'accomplissement intégral des provisions; et ainsi, graduellement jusqu'à la réalisation de la perfection de Sapience, par laquelle (il arrive) à la non-susception de tous les idéaux, définie par l'absence d'attachement à l'état de connaissance et de connaissable, dans la sixième terre. Immédiatement après, dans la septième, (il parvient) à la maturation des êtres par la force de la perfection des moyens; puis, par la force de la perfection de

[1] Cette parenthèse représente deux mots qui figurent dans l'Āloka : *āsaṃsāraṃ saptaviṃçatiprakāram karma.*

force, dans la huitième, au chemin des Bodhisattvas qui ne leur est pas commun avec les Auditeurs, etc.; en outre, par là-même, au sujet de l'attachement pour toutes les existences; ensuite, dans la neuvième, par l'efficacité de la perfection du vœu, à l'obtention de l'illumination; aussitôt après, par la force de la perfection de connaissance, dans la dixième, établi dans les deux sortes de pureté du champ de Bouddha, et en outre, par là, dans la détermination respective de la parfaite-illumination-régulière dont la forme propre est respectivement attachée à une seule naissance; dans l'intérêt des êtres des univers des dix régions; il s'installe aussi dans le mérite d'aller trouver les Bouddhas de tous les mondes, etc., graduellement ainsi, par le même moyen, dans le membre-d'illumination, dont la forme est le chemin sans distinction et qui se définit par les idéaux qui amènent l'illumination globale. Il réside dans l'absence-de-perte du lien entre l'acte et le fruit; dans l'acquisition de toutes les catégories telles qu'elles sont: dans le rejet de toutes les inversions; dans la connaissance de l'abandon des inversions étrangères à la réalité; dans la purification des Bodhisattvas définie par la totale pureté de nature; dans la provision qui est cause de la purification dégagée de toute tache; s'étant installé aussi dans la connaissance intégrale de la non-multiplicité des opérés et des inopérés, dont l'essence propre est la vacuité, une fois parvenu à la terre des Tathāgatas, il s'établit dans le Nirvāṇa. Tel est, tant que dure le Saṃsāra, le karman aux vingt-sept espèces, du Dharmakāya, et voilà ce qu'on appelle ses moyens d'action[1].

NOTE.

Les textes ci-dessus ne sauraient qu'en une mesure assez restreinte confirmer ou infirmer l'interprétation, partiellement hypothétique, par nous esquissée. Si peu documentés que nous

[1] A la suite des stances, A ajoute : «Voilà comment doit être expliqué le sens de l'ouvrage selon le développement graduel de l'abhisamaya, développement qui a lieu par les stades de bhāva, adhyāhāra, etc., en vertu de l'autorité qui s'attache au traité en vers. Et ensuite, quelqu'un ayant changé la lecture reçue des vers des kārikās de l'*Abhisamayālaṃkāra*, a rédigé un commentaire à partir des mots *pratibhātu te subhūte*, commentaire qui manque de tenue, puisqu'il n'énonce pas le sens des parties de l'ensemble. Il faut qu'on le sache.» Exemple extrêmement rare d'une préoccupation relative à la critique des textes.

soyons sur l'histoire de la philosophie Yogācāra, nous avons lieu de croire que cette spéculation fut une adaptation relativement tardive (en ce qui concerne du moins Asaṅga, au ve siècle), des notions bouddhiques aux concepts du Yoga. Or, tandis que le Bouddhisme était, en son fond, une attitude très simple à l'égard de la vie, attitude qui s'accommoda d'une métaphysique soit phénoméniste, soit nihiliste, le Yoga représentait une discipline très complexe d'approfondissement psychologique, où la distinction des stades à parcourir entre le point de départ et le but pouvait s'enrichir de subtilités indéfiniment nuancées. La philosophie d'Asaṅga, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans les textes qu'on vient de lire, semble un effort pour concilier le point de vue statique du Bouddhisme et la méthode dynamique du Yoga. Conciliation paradoxale, car un progrès mystique, tel que celui des Yogins, impliquait originellement une doctrine admettant la réalité de l'âme individuelle; or, cette réalité est niée par le Bouddhisme. D'autre part, le Bouddhisme en était venu à posséder une doctrine du monde et une théorie du salut collectif, tandis que le principe même du Yoga restait ascétique et psychologique. L'adaptation mutuelle des deux systèmes s'effectua pourtant, non par une altération du Bouddhisme, mais par l'absorption qu'il fit du Yoga.

La théorie des corps du Bouddha constituait à la fois ce que nous appellerions une doctrine du salut et une théodicée, c'est-à-dire une justification de l'existence; elle présentait l'ensemble des concepts moraux et ontologiques d'une part, sous leur aspect absolu, véritablement existant : celui du Dharmakāya; d'autre part, sous l'aspect plus ou moins phénoménal, relatif à l'effort moral depuis l'illusion jusqu'à la délivrance : c'est la théorie du Nirmāṇakāya. Pour relier ces deux conceptions opposées, on avait imaginé une notion intermédiaire, le Saṃbhogakāya. Dans lequel de ces trois corps pouvait trouver place le

dynamisme mystique du Yoga? Dans le Nirmāṇakāya exclusivement. Nous constatons en effet que la théorie des terres (bhūmis), ou stades parcourus par le Yogin au fur et à mesure de ses progrès, se rattache, implicitement dans les stances, explicitement dans le commentaire, au Nirmāṇakāya. Ce progrès aboutit au Nirvāṇa, comme y parvint Çākyamuni, comme y parviennent toutes les apparences de sauveurs où s'exprime le Nirmāṇakāya[1]. Pour que cette ascèse pût se rattacher à la conception moniste du Dharmakāya, un malgré la pluralité de ses aspects ou manifestations qui forment les divers corps, on envisagea les multiples étapes de cette progression comme les actions du Dharmakāya (v. 40). Et le mot karman paraît ici avoir deux sens : il doit désigner, d'une part, les actes qu'opère, en un monde phénoménal, l'éternel Dharmakāya sous les espèces temporelles du Nirmāṇakāya pour l'édification des créatures; d'autre part, la somme toujours croissante des mérites acquis par un Bouddha, grâce à laquelle il est mû, comme par une *vis a tergo*, dans son ascension vers sa propre délivrance. Si l'inspiration dynamiste du Yoga put être intégrée à la doctrine du Nirmāṇakāya, c'est grâce à cette notion du karman propre au Nirmāṇakāya. (Cf. Āloka : *Sakarmaka Nirmāṇakāya.*)

Cette inspiration du Yoga se fait sentir encore, semble-t-il, quoique en un sens plus intellectualiste, dans la conception du Dharmakāya *stricto sensu* et même dans celle du corps Svābhāvika, que le vers 1 superpose au Dharmakāya. Ces deux corps sont des systèmes de dharmas. Mais, ce mot, tout en gardant le sens de loi religieuse, signifie maintenant tout autre chose que la règle prêchée par Çākyamuni. Les dharmas sont, selon notre jugement d'Européens, des abstractions réalisées; ce ne

[1] Sans doute le vers 40 et le commentaire Bendall correspondant (fin) attribuent au Dharmakāya tout le processus impliqué dans les vers 34-40; mais D. paraît pris ici *lato sensu*. Nous allons nous expliquer sur ce point.

sont pourtant pas des genres platoniciens; ils ressemblent plutôt aux *δυνάμεις* de la philosophie judéo-stoïcienne d'Alexandrie. Ce sont des postures spirituelles, des forces psychiques, des perfections, des puretés (v. 1-6). Toutes ces notions proviennent, au moins primitivement, d'une doctrine conçue sur le plan de l'ascèse individuelle, telle, par exemple, que le Yoga; elles paraissent énigmatiques dans une philosophie qui rejette la réalité de l'esprit au même titre que la réalité de l'être, quoique, à vrai dire, le perfectionnement religieux ne soit rigoureusement solidaire d'aucune métaphysique, substantialiste ou phénoméniste. En tout cas, ces abstractions impersonnelles, mais presque personnifiées dans la mesure même où elles existent en soi, sans être attribuées à un esprit humain ou divin, revêtent chez les Yogācāras un aspect non seulement moral, mais ascétique, dû sans doute à l'influence du Yoga.

Cette influence nous apparaît comme le trait caractéristique des fragments ci-dessus. Il importe assez peu que les avis aient été partagés sur la question de savoir s'il faut admettre trois ou quatre corps, selon que le Dharmakāya est le Bouddha lui-même, c'est-à-dire le principe qui se manifeste comme Svābhāvikakāya, Sāṃbhogakāya, Nirmāṇakāya (c'est ce que nous appelons D. *lato sensu*), ou bien, selon qu'il est en outre un kāya spécial, intercalé entre le Svābhāvikakāya et le Saṃbhogakāya. Dans les deux cas, c'est le Svābhāvikakāya qui représente ce qu'il y a de plus absolu, de plus vrai, dans un Bouddha; on en peut dire ce que nous en disions du Dharmakāya dans notre article ci-joint. Et si l'on distingue le Svābhāvikakāya et le Dharmakāya, le premier diffère du second simplement en ce que les idéaux du premier sont plus « purs » et sont « sans écoulement » (*nirāsravāḥ*, v. 1), sans production (*anutpādāta*). Cela suffit, il est vrai, à élever le Svābhāvikakāya au-dessus même du stade des Bouddhas, qui est celui du Dhar-

makāya *stricto sensu*, et à faire du Svābhāvikakāya un corps qui est moins que tout autre apparence phénoménale. C'est un kāya transcendant (*lokottara*). Cependant il est aussi, comme le Dharmakāya, composé de dharmas; or, l'Āloka nous apprend que tous les dharmas sont comparables à l'illusion (*māyopamatām*). Qu'est-ce à dire? sinon que les Yogācāras, pour leur théorie de l'être, sinon pour leur doctrine de la connaissance, sont fort voisins des Mādhyamikas, car, en définitive, la vacuité (*çunyatā*) est le dernier mot de leur philosophie.

Pour conclure, en ce qui concerne la théorie des corps, la contribution principale que les textes cités apportent à notre enquête, c'est que le Svābhāvikakāya et le Dharmakāya sont des systèmes d'idéaux (*dharma, dharmatā*), conditions abstraites de la connaissance suprême, sans dualité, sans multiplicité, sans développement; que le Sāṃbhogakāya est un système de signes (*lakṣaṇa, anulakṣaṇa*[1]) par lesquels un Bouddha se manifeste aux Bodhisattvas; enfin que le Nairmāṇikakāya est un système d'actions (*karmāṇi*) par lequel un Bouddha se révèle d'une façon phénoménale aux Çrāvakas, etc., vivant parmi les phénomènes[2]. Ce résultat général est, pour une part, conforme à notre essai d'interprétation, et pour le

[1] A ce corps, qui est rūpa, sont rapportés les guṇa du Buddhakṣetra. comme les guṇa des Bouddhas sont relatifs au Dharmakāya. Le Saṃbhogakāya est, selon la formule caractéristique donnée par l'Āloka, «l'idéalité absolue sous son aspect formel», «se présentant comme forme» (*paramārthato dharmatārūpam*). La fonction du Saṃbhogakāya est volontiers exprimée au moyen de termes qui se rattachent à la racine *bhuj* : cf., outre le mot même de Saṃbhoga, le vers 12 : *upabhogataḥ*, et le commentaire afférent. Cette racine est usitée pour exprimer, en un sens actif, la félicité que le Bouddha éprouve en commun avec les Bodhisattvas; et, en un sens passif, le fait que, sous cet aspect, le Bouddha se laisse participer, se donne lui-même en partage, à l'égard des Bodhisattvas.

[2] Il se met alors à la portée des esprits «puérils» (commentaire sur le vers 33).

IMPRIMERIE NATIONALE.

reste nous n'y apercevons aucune incompatibilité avec ce que nous avons proposé. Quant à fixer le sens précis de la multitude de concepts auxquels il est fait allusion dans ces textes, c'est pour l'instant une entreprise peu abordable, car nous n'avons guère pour la plupart d'entre eux d'autre point de comparaison que le *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* d'Asaṅga; or, la connaissance d'un seul auteur est aussi insuffisante pour permettre d'apprécier la signification historique d'une doctrine que la possession d'un spécimen unique pour permettre de fixer les lois de l'évolution d'une langue.

OBSERVATIONS

SUR DEUX MANUSCRITS ORIENTAUX

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR

M. D. MENANT.

(SUITE ET FIN.)

Nous avons différé jusqu'ici la publication des colophons des deux manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale, que nous avons étudiés dans le numéro du *Journal asiatique* de juillet-août 1911, Xe série, t. XVIII, n° 1, p. 107-118, désirant y joindre certains renseignements complémentaires; mais n'ayant pas été à même d'obtenir les documents que nous espérions avoir sur le Supplément persan 49 et le Dastour Darab Coomana, nous nous contenterons de ceux que nous avons déjà produits sur le maître d'Anquetil Duperron, et nous attendrons encore avant de nous livrer à l'étude complète qu'il mérite, et à laquelle s'est voué son distingué descendant, M. E. D. Coomana. Nous nous bornerons, pour l'instant, à donner la transcription et la traduction des colophons, ainsi que les éclaircissements fournis par M. J. J. Modi, à qui nous adressons nos remerciements pour son inépuisable complaisance. La fausse attribution des manuscrits des Suppléments persans 27 et 1079 au maître d'Anquetil sera ainsi détruite, et la personnalité des copistes parfaitement établie.

Le *Vendidad Sadé,* Supplément persan 27 (cf. pl. I-II),

possède trois colophons en pazend, guzarati et persan. Anquetil le présente comme «un manuscrit unique dans l'Inde pour la beauté du caractère». C'est un point incontestable, et il figure comme tel en bonne place à la Bibliothèque nationale. Les trois colophons donnent la même filiation, les mêmes dates, avec de légères variantes dans le texte.

Le texte pazend apprend qu'il a été terminé avec des bénédictions, joie et contentement, le jour heureux *Zamyad Yazed Ameshâspend*, le mois heureux *Meher Yazed Ameshaspend* du *gah Hâvan*, en l'an 1083 de Yazdagard, dans le port béni de Surate. Ce livre «*jud-dev-dad*», c'est-à-dire le Vendidad, nous dit le copiste, a été écrit et terminé par le serviteur de la religion, *Darab, Herbad Rostem, Herbad Khurshed, Herbad Aspendyar, Herbad Rostem,* descendant de la famille de Mvad Naueryosangh Daval, habitant de la ville heureuse de Nausari. Il demande que celui qui le lira ou s'en servira appelle des bénédictions en ce monde-ci et envoie (des prières) dans celui des morts immortels. Il termine en souhaitant que l'esprit du lecteur soit satisfait et que son âme soit bénie [1] (cf. pl. I).

[1] Transcription du colophon pazend : *Fraj pat drûd u shadaê u râmishni andar roz frâkh Zâmyâd Yazed Ameshâspend u mâh mubârak Meher Yazed Ameshâspend va dar gâh hâvan. sâlbar yak hazâr hashtâd u sè az shâhanshâh Yazdagard Sheharîyâr andar bandar mubârak Surat. In ketâb Jud-dev-dâd tahrîr yâfteh u tamâm kardeh shoded min dîn-bandeh Dârâb Herbad Rostem Herbad Khurshed Herbad Aspendyâr Herbad Rostem az nasal Movad Naêryôshang Daval sâken kasbeh frakhandeh Naosari. Har kê khânad u kâr fermâyad dar in jehân âfrîn khânad va dar ân jehân anaoshah ravâni rasân rasânad. Shâtô manâ vahishtô urvanô bâd* (transcription de M. J. J. Modi). — Traduction anglaise : Finished with blessings and joy and pleasure on auspicious day Zamyâd Yazad Ameshâspand and auspicious month Meher Yazad Ameshâspand in the gâh Hâvan (in) the year one thousand eighty three of Emperor Yazdagard Shehriyâr in the auspicious port of Surat. This book «jud-dev-dâd» (is) written and finished by the servant of the religion, Darab Herbad Rostem, Herbad Khurshed, Herbad Aspendyâr, Herbad Rostem, (descended) from the family stock of Movad Naeryôshang Daval, inhabitant of the auspicious (or happy) town of Naosari. He who reads it and uses it, may utter blessings in this world and

Supplément persan 27.

याद्दशं पुस्तकं द्दष्टं ताद्दशं लिखितं मया ...
मस्रुदेवा ममदोष्यानदीयात

स्वत ... वरष्परोजरे जमीआदपेजदमाद ...
दईणोदेनपाशुवंदीदानुपूरुकीचुछिरनष्यतंग ...
दाराज पेरवदईस्ततीम पेरवदष्पुरस्तेद पेरवद ... पंदी
रपेरवदहूशातमनुस्मारीनांजकोपेदस्ततर अथवा मुल ...
अथवा ... रमदपेपोथियोछि अथवा ... अथवा डीजितेइ
नोरनष्यनारनिहूडीरीतिई आदकोरपेम ... वी रीत ...

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Supplément persan 27.

Suivent deux lignes en sanscrit qui séparent les colophons en pazend et en guzarati (cf. pl. II)[1].

« Le livre a été écrit (copié) par moi tel que je l'ai vu. Si donc il est correct ou incorrect, il ne faut pas m'en attribuer la faute[2]. »

Vient ensuite le beau colophon en guzarati, l'indien moderne du Guzarate, comme l'appelle Anquetil. Il est aussi précis que les autres[3]. La filiation et les dates sont les mêmes; mais un mot nouveau va s'y rencontrer (*consacrer*) que nous expliquerons bientôt (cf. pl. II).

Enfin le colophon persan[4] répète encore la filiation et les

may send (prayers) in that world of the immortal dead [a]. May he (the reader) be pleased in mind and be best in soul [b] (traduction de M. J. J. Modi).

[1] Cette traduction a été faite, à la requête de M. J. J. Modi, par M. M. P. Kharegat, I. C. S. (retired), un des *trustees* du Panchayet Parsi. Sa lettre d'envoi est datée du 25 avril 1912.

[2] Les expressions de ce texte sont en quelque sorte stéréotypées. On les trouve dans plusieurs manuscrits, par exemple, dans un vieux manuscrit du Minokhered persan daté Samvat 1610 qui appartient à M. M. R. Unwalla. (Communication de M. J. J. Modi.) Cf. *The Pazend texts*, collected and collated by Ervad Edalji Kersaspji Antia and published by the trustees of the Parsee Panchayet, préface, p. VII, l. 11-12; *Collected Sanskrit writings of the Parsees* by Ervad Sheriarjee Dadabhoy Bharoocha, published by the trustees of the Parsee Panchayet, Part III (préface).

[3] The book of Vendidad is finished on the day in Samvat 1770, on roz (i. e. day) 28 Jamyad Yazad, mah (i. e. month) of Meher Yazad. The writer (of this is) Andhéâroo (i. e. priest) Darab (son of) Ervad Rustam (son of) Ervad Khurshed, (son of) Ervad Aspandyar, (son of) Ervad Rustam of Nausari. Whosoever, whether Dastur or mobad or herbad, may read or write (i. e. copy) or consecrate this book, may remember its writer in a good way in it (i. e. may have a pious remembrance of him, when he recites the Vendidad or takes a copy or consecrates it. Let all know this in this manner (traduction de M. J. J. Modi).

[4] Traduction du colophon persan : This book from the book (*nask*) of Vendidad is finished on the auspicious day Jamyâd Yazad Amshaspand and

[a] C'est-à-dire que le lecteur peut bénir le copiste, si celui-ci est en vie, et prier pour lui, s'il est mort.

[b] Qu'il soit digne du meilleur monde (*Behesht*), c'est-à-dire du paradis.

dates (cf. pl. II); comme variante, Rustam y est qualifié d'*arvisgahan*, c'est-à-dire celui qui officie dans l'*arvisgâh*, le lieu où se célèbrent les cérémonies solennelles. Une autre expression y apparaît à côté des noms des dastours et mobeds, *yozdasragar*, celui qui officie dans les lieux les plus retirés du temple. Près du sceau de la Bibliothèque nationale il y a, d'un côté, deux mots, *dâd-ast* «a été donné»; de l'autre, le nom d'*Anquetil Duperron;* de sorte que ces deux membres de phrase réunis peuvent signifier que cette copie a été offerte à Anquetil Duperron, et semblent n'avoir été ajoutés des deux côtés du colophon qu'en vue d'exigences calligraphiques.

Passons aux nouvelles observations que soulève le manuscrit (Supplément persan 27, p. 4 du Catalogue de 1900 et p. 133, n° 177 du Catalogue de 1905).

Cherchons d'abord qui est le scribe, le Dastour Darab ici mentionné. Nous avions cru que son identité serait difficile à établir. Un *Juddin* n'ose pas interroger sans guide les généalogies des familles sacerdotales, d'autant qu'Anquetil a commis une erreur qui peut égarer l'investigateur. Si nous suivons les colophons, Darab se donne comme étant : Darab (fils de) Herbed Rustam, (fils de) Herbed Khurshed, (fils de) Herbed

in the auspicious month Meher Yazad Amshâspand and in the auspicious gâh Hâvan and in the auspicious year one thousand and eighty three of the king of the kings Yazdagard Shehriyâr. Written and finished in the auspicious port of Surat. The writer of these words and the writer of the book (is) the humble appreciator of the learned Darab (son of) Herbad Rustam (son of) Herbad Khurshed (son of) Herbad Asfandyar (son of) Herbad Rustam, surnamed «Arvisgahan» from the family stock of Mobad Nirosang Daval, inhabitant of the happy town of Naosari. Whosoever of the Dasturs or Mobads or *Yozdâsragars* sees or knows (i. e. learns from) or reads or consecrates or teaches from this copy, may remember with goodness and kindness this humble appreciator of the learned, and if, in his copy, there has occured an error or mistake, he may endeavour to correct it with the pen of generosity and to cover the defect. (In that case) there would be many blessings and prayers from me for that person (communication de M. J. J. Modi).

Aspendyar, (fils de) Herbed Rustam, (descendant) de la famille de Movad Neriosengh Daval, habitant de la ville bénie de Nausari. Anquetil a publié la traduction du colophon écrit en caractères zends; mais M. Modi y relève l'omission d'un nom de la généalogie de l'auteur, celui d'*Aspendyar*. Anquetil a donné les noms ainsi qu'il suit : «Darab, fils de Roustoum, fils de l'herbed Khorschid, fils de l'herbed Roustoum, descendant du Mobed Neriosengh, fils de Daval» (cf. *Journ. as.*, X[e] série, t. XVIII, n° 1, juillet-août 1911, p. 112-113). Or, en se reportant aux textes des colophons, on voit qu'Anquetil a oublié le nom d'Aspendyar entre *Khorschid* et *Roustoum*. La généalogie réelle doit être ainsi rétablie : *Darab-Rostem-Khurshed-Aspendyar-Rostem*, filiation répétée dans les trois colophons (cf. en note *transcription et traduction*, p. 620-621-622).

L'auteur des Catalogues de 1900 et de 1905 a simplement suivi Anquetil, sans tenir compte de la leçon du manuscrit, quoiqu'il eût correctement donné la transcription du colophon pazend (Catalogue de 1900, p. 4) : *Darab, herbat Rostem, herbat Khurshet, herbat Aspendyar, herbat Rostem*. Le nom d'Aspendyar est pourtant très utile pour l'identification du scribe. Le Darab en question était un prêtre instruit, fils d'un prêtre non moins instruit, Ervad Rustam Khurshed Aspendyar, qui avait été choisi en 1670 A. D. par les Parsis de Nausari et de Surate pour préparer une liste de questions relatives à la religion, envoyées aux Dastours de Perse afin d'en avoir l'explication (*Parsee Prakash*, vol. I, p. 16). La réponse de Perse fut adressée, en même temps qu'à lui-même, à diverses notabilités, entre autres au Dastour Pahlan Fredun, précisément le père de Darab Pahlan, auteur du manuscrit du Vendidad offert à la Bibliothèque nationale (Supplément 1079; cf. *Journ. as.*, X[e] série, t. XVIII, n° 1, juillet-août 1911, p. 115-116). Ce prêtre, Rustam Khurshed, figure en plus comme signataire d'un document bien connu au sujet d'une querelle que les

prêtres de Nausari avaient eue avec les laïques[1]. Un des signataires est un Darab Rustam. M. Modi pense que ce Darab est l'auteur du manuscrit; il avait assez de notoriété pour prendre part avec son père aux discussions ecclésiastiques (1687). Ce fut vingt-sept ans après qu'il aurait écrit le manuscrit qui nous occupe. Ses capacités sont attestées par les colophons en pazend, sanscrit, guzarati et persan ainsi que par les vers persans qui les suivent, mais que nous n'avons pas cru devoir reproduire.

Si nous passons au contenu du manuscrit, nous rencontrons quelques points sur lesquels M. Modi a appelé notre attention. Dans les colophons des vieux manuscrits, dit-il, les auteurs mentionnent habituellement le jour, le mois, l'année, même le *gâh*, c'est-à-dire la période du jour où le manuscrit a été fini. C'est d'accord avec la liturgie des prières parsies, qui se terminent toutes par la formule connue sous le nom de *roz neknâm*, dans laquelle figurent le jour (*roz*), le mois (*mah*) et la période du jour (*gâh*) où les prières sont dites. C'est ainsi que l'application des expressions laudatives ou propitiatoires telles que «heureux» ou de «bon augure» (*frâkh, mubârak*, etc.), appliquées dans les colophons non seulement aux noms du jour et du mois ou aux périodes du jour, mais aussi aux noms de ville qui s'y trouvent consignés, est en harmonie avec l'esprit et les enseignements des écritures zoroastriennes. «L'univers entier peut être conçu par le temps et l'espace. L'homme est conduit de la Nature au Dieu de la Nature, et le temps et l'espace sont ainsi associés à la Nature. L'homme doit donc vivre comme qui dirait «en harmonie» avec l'Univers. Le temps et l'espace étant sacrés, les associations sanctifiantes qui s'y rapportent tendent à rendre heureux. De sorte que le temps et l'espace, en conséquence les divisions du temps et de l'espace, sont

[1] Cf. Modi, *A few events in the Early History of the Parsees*, p. 73-78, et *Parsee Prakash*, vol. I, p. 846-847.

sacrés. L'homme doit s'y associer en prenant une part active à tout ce qui arrive dans le temps et l'espace et en essayant de s'y adapter. La récitation de la fameuse formule de l'*hamazor* qui se trouve dans les *Afrins* enseigne cette doctrine[1]. »

La consécration du manuscrit dont il est fait mention dans le colophon du Supplément persan 27 mérite également une explication. Tant que l'imprimerie n'avait pas été utilisée chez les Parsis, c'est-à-dire jusqu'à une époque récente, la profession de scribe était recherchée et honorée. Presque tous les prêtres instruits étaient des copistes exercés et acquéraient ainsi une grande connaissance de leurs écritures sacrées. C'était un acte méritoire pour un laïque de faire copier des manuscrits, surtout le Vendidad, ou d'en acheter une copie et de la donner à un prêtre pour qu'il s'en servît lors de la récitation de la liturgie. Quand on offrait l'exemplaire, on le plaçait solennellement dans l'*urvis* ou *arvis gâh*[2], et l'on récitait les prières d'après le texte. Cette petite cérémonie constituait la *consécration*. Les laïques faisaient exécuter ces copies pour le bien de leurs âmes ou de celles de leurs parents défunts. L'intelligence de cette coutume et des idées qui s'y rattachent fait comprendre la phraséologie employée dans les différents colophons; on y demande aux lecteurs de prier non seulement pour les auteurs du manuscrit, mais aussi pour les personnes qui l'ont commandé ou qui l'ont acheté, offert ou consacré, et de les bénir. Parfois les scribes copiaient pendant leurs loisirs des manuscrits qu'ils gardaient pour les vendre, quand l'occasion se présentait. Tel est le cas du Vendidad copié par Darab Rustam de Nausari. Quand l'auteur en fit don à Anquetil, il ajouta

[1] Cf. *The kiss of peace among the Bene-Israels of Bombay and the Hamazor among the Parsees*, mémoire lu devant l'*Anthropological Society of Bombay on the 26th June 1907*.

[2] Pour l'explication de ce mot et la description du lieu, voir ANQUETIL DUPERRON, *Z. A.*, vol. II, *Usages civils et religieux des Parses*, p. 570, et DARMESTETER, *Z. A.*, vol. I, LXII, pl. IV.

ces mots tracés en guise d'ornements des deux côtés des dernières lignes du colophon persan : *Anquetil Duperron* écrit en persan, à droite, et *dâd-ast*, c'est-à-dire *a donné,* à gauche.

Ici se place une remarque sur la disposition du texte même du manuscrit qui a frappé M. J. J. Modi et certains de ses amis. Anquetil s'exprime ainsi : «Ce qui est dans ce dernier caractère (le samskretan), est à rebours, parce que c'est le *Raspi* qui le lit, et qu'étant en face du *Djouti,* il lit dans un sens, tandis que celui-ci lit le zend dans un autre. Le texte zend est en encre noire, et tout le reste en encre rouge, ainsi que les signes qui marquent les divisions, les articles, les points, etc.[1].» Cette explication d'Anquetil sur les caractères guzaratis écrits à rebours semble plausible et probable; mais, à notre époque, tout le monde ne partage pas cette manière de voir. De nos jours, le *Raspi,* pour suivre le rituel pendant la récitation du Vendidad, n'a pas recours au texte; il est entendu qu'il le sait. De même, si l'écriture à rebours des caractères guzaratis tend au but qu'Anquetil suppose, où est la nécessité de conserver cet ordre dans les colophons, comme c'est le cas pour les deux pages photographiées du colophon guzarati (Supplément persan 1079) qui doivent se lire de bas en haut (cf. pl. VI et VII)? Dans le ms. Supplément 27, les caractères zends, pehlvis et persans sont écrits de gauche à droite, tandis que le guzarati l'est de droite à gauche. Certains pensent que c'est pour économiser la place et par raison de convenance. D'après Ervad Sheriarjee, grande autorité en matière de linguistique et versé dans l'étude des anciens manuscrits, «l'ordre renversé adopté dans nos vieux manuscrits de l'Avesta, au sujet duquel vous me consultez, écrivait-il à M. J. J. Modi le 4 mai 1912, est dû au besoin d'utiliser l'espace des interlignes. L'écriture des caractères de l'Avesta se dirigeant de droite à gauche,

[1] *Zend Avesta,* t. I, partie II, p. II.

این کتاب الجسد پهلوی کاتب الحروف داراب بن
موبد سهراب موبد بهمن موبد ... فرامرز دین پذیر و جان نثار
درین زرتشت سفیتمان بیشک بیکمان و راست
گفتار و خسروی بفضل ایزد است ... آن

Supplément persan 49.

le guzarati, qui se lit de gauche à droite, est écrit à rebours pour ne pas laisser de place inutilisée. »

Un savant de Bombay estime que cet usage vient du désir qu'avaient les anciens Parsis de cacher le secret de leur rituel aux Hindous et autres *Juddins* entre les mains desquels le manuscrit pouvait tomber; le guzarati étant écrit à rebours avait chance de ne pas être compris. Mais M. Modi se range à l'avis d'Anquetil, et pense que c'était en vue de permettre au *Raspi* de suivre le rituel, quoique, d'après l'état de choses actuel, on soit fondé à ne pas le partager. «Le Zend Avesta d'Anquetil est, en bien des occasions, d'une grande importance pour nous autres Parsis, ajoute-t-il, parce qu'il jette des clartés utiles sur les mœurs et les coutumes aussi bien que sur l'état des affaires des Parsis de Surate à l'époque où il y séjourna; comme je l'ai dit dans ma conférence sur les *Gahanbars* (1), les écrits d'Anquetil nous éclairent même sur le rituel religieux (2). »

Les deux colophons du Supplément persan 49 sont très précieux (cf. pl. III). Ce sont eux qui ont livré la vraie généalogie du Dastour Darab, le maître d'Anquetil, d'accord avec celle que la famille de Surate nous a communiquée (voir *supra*, *Journ. as.*, X^e^ série, t. XVIII, n° 1, p. 111). Voici le résumé des traductions des deux colophons, pehlvi et persan. Le colophon pehlvi nous apprend que la copie a été achevée le jour Auhrmazd, du mois Adar, en l'an 1091 de Yezdeguerd (3). Le

(1) Cf. *Lecture and Sermons on Zoroastrian subjects* (guzarati), vol. II, p. 278-279.

(2) *Zend Avesta*, t. II, p. 121-122.

(3) Texte pehlvi : *Fraj pat pavan shûm va shâdih va râmishna dayan yum Oharmazd binâ Ataro shant madam ayok hazâr nahad va ayok min malakân pan malaka Yazdagard Shatroayâr. Steh* (?) *navisandeh, le din-bandeh mago-pat Dârâb benman Sohrab, kolâ aîsh mun barâ karitunt shum va âfrin min le bara yamtunt-kolâ aîsh mun bara karitunt shum va Salam avar lé bara vâdund. — Shâdân tan nafshman varzit robân dehashna* (transcription de M. J. J. Modi). Texte persan : *In ketab al Jand Pahlavi kâteb al haruf Dârâbji mobad Sohrâb*

copiste se donne pour le mobed (*magopat*) *Darab*, fils de *Sohrab*; le colophon persan omet la date, mais insiste sur la généalogie : l'auteur de la copie est *Darabji*, (fils de) *Mobad Sohrab*, (fils de) *Mobad Bahman*, (fils de) *mobad Bahram Framroz*.

Voilà pour les colophons. Le manuscrit en lui-même mérite un examen qui ne serait profitable que si l'on pouvait le comparer à d'autres travaux de Darab.

Les trois colophons du Supplément persan 1079 donnent le nom du grand Dastour Pahlan, fils de Fredun.

Le colophon persan (fol. 337) est fort court (voir pl. IV); il apprend que ce livre du Vendidad a été terminé avec joie et contentement le jour favorable Goâd et le mois Spendarmad de l'an 1104 de Yezdeguerd (1735); le copiste est l'herbed Darab, fils du Dastour Pahlan, fils de Fredun. Le livre a été écrit dans la ville de Nausari.

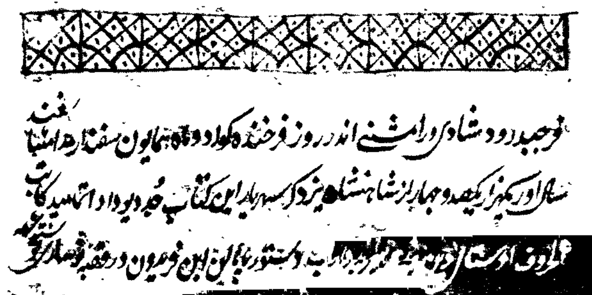
Le colophon en caractères de l'Avesta est plus étendu (fol. 338), tout en répétant les mêmes faits; il se termine en appelant les bénédictions de l'auteur sur le lecteur, c'est-à-dire en demandant de la joie pour son cœur, et l'immortalité pour son âme [1] (voir pl. V).

C'est le colophon guzarati (fol. 339 et suiv., pl. VI et VII) qui renseigne le mieux notre curiosité. La ville est bien encore Nausari, mais sous son nom de Nagmandal [2], dépendante du

mobad Bahman mobad Bahrâm Frâmroz din-pazir va jân-nesâr dar din-i Zarâtusht Sefantmân bi-shak bi-gumân va râst-goftâr va khusravi kunash Yaozdâsr tanan (communication de M. Modi).

[1] Transcription de M. Modi : *Frajpat pa darûd shâdî u ramisni andar rôz frakhandah Gawâd u mâh mubârâk Spendârmad sâl yak hazâr yak sad chihâr az shahânshâh Yazdagard Shaheryâr Sâsân tukhma ander shvab khazasta Gvajrat dar sarkar Shurat andar kasba farkhandah Naosari. In kitab Jud-divdâd, men dînbandah herbad Dârâb ban Dastûr Pâhâlan bin Fredûn navistah shûd. Har ki khânad doâ-i Khushdeh u kharami u anaoshahê ravânî ba navîsandah râsanâd.* Suivent les dernières bénédictions.

[2] Pour le nom de Nausari, cf. B. M. Desai, *Histoire de Nausari*, p. 4, 1897 (guzarati).



Supplément persan 1079.

Supplément persan 1079.

Supplément persan 1079.

[illegible]

Supplément persan 1079.

sarkar de Surate, dont le gouverneur était le fameux Tekbeg-khan[1], qui représentait le grand roi Mahmoudshah. Nous savons même le nom du *kaji* de la localité, Aibaddinji Asmin. La personne qui a commandé la copie est un behdin, Ratanji, un chef, fils de Darabji, fils de Cooverji, fils de Pesitanji Dosaji Chudigar (fabricant de bracelets), pour un prêtre Ervad Sohrabji, fils de Ervad Kersaspji, fils de Ervad Narsang, fils de Ervad Aspal, fils de l'*Osta* (prêtre qui n'a pas pris ses grades) Bahman. Les bénédictions habituelles terminent le colophon aussi bien pour celui qui l'a fait copier que pour celui qui le lit. Nous y relevons la curieuse particularité signalée *supra*, p. 626, en même temps que celle de l'écriture à rebours qui se rencontre dans le corps du ms. Supplément 27. Ici, l'écriture n'est pas à rebours, mais les lignes se succèdent de bas en haut (nous avons conservé cet ordre dans la transcription ci-dessous.[2]). Il paraît que cette particularité se rencontre dans

[1] Gouverneur indépendant de Surate de 1733 au 28 août 1746. Il avait mis de côté le titre de *mutasadi* pour prendre celui de nawab.

[2] 1er fol., pl. VI (à lire de bas en haut) :

1 *samvat 1791 na v(a)r(a)śe ‖ śake 1657 p(a)r(a)v(a)(?)*
2 *mane roj 22 shri g(a)vad ij(a)d mah m(a)ba*
3 *r(a)k shri aspendarm(a)d j(a)madi av(a)l m(a)-*
4 *hinani, tarikh 23, aśov(a)d 11, bhome ‖ o*
5 *adeh shri nagm(an)d(a)l, k(a)rne padśah jehan*
6 *(?)p(a)nah shri mah(a)mudśah vej(a)y(a)raje ha-*
7 *kem s(a)rkar sur(a)t khan shri n(a)v(a)b tekbeg-*
8 *khan aj k(a)sbe nuśari k(a)ja e kaji shri*
9 *śekh aebaddinji asmin s(a)me(?) ke-*
10 *tab j(a)nd v(an)didad pust(a)k antra subh(a)vela-*
11 *ya s(a)mpt ‖ k(a)m t(a)rin dindost dindar ‖*
12 *erv(a)d darabji g(a)rothmani d(a)stur pahal(a)-*
13 *nji erv(a)d | f(a)rdunji l(a)khet ‖ t(a)tha enoun*
14 *l(a)khav(a)nar neknam nekb(a)kht dindost*
15 *dindar behdin shri pa ‖ r(a)t(a)nji g(a)ro-*

2e fol., pl. VII (de bas en haut) :

1 *thmani darabji g(a)rothmani kuarji be-*
2 *n pesit(a)nji dośaji chudigare l(a)khavi ‖*

certains manuscrits guzaratis; mais elle reste jusqu'à présent inexpliquée. Un distingué spécialiste nous a fait remarquer que la succession des lignes de bas en haut présente quelque analogie avec les manuscrits manichéens. M. von Le Coq, dans une notice intitulée *Fragment einer Manichäischen Miniatur*, etc., Berlin, 1908, dit : « L'écriture sur cette face (le recto) se dirige de bas en haut, ce qui est fréquent aussi dans d'autres livres sacrés des Manichéens, et, d'après F. W. K. Müller, a peut-être une signification symbolique. » Il n'y a probablement pas de signification symbolique dans le cas qui nous occupe, mais l'analogie est curieuse.

Passons aux observations que M. Modi a bien voulu ajouter à mon étude du Supplément persan 1079. Il ne s'étonne pas de la confusion qui a pu se produire au sujet de l'attribution de ce manuscrit au maître d'Anquetil. L'erreur que nous avons signalée *supra*, p. 117, est due, comme nous l'avons dit, à la lettre d'Ervad Tehmuras Dinshaw Anklesaria, jointe au volume, et à laquelle Darmesteter a accordé une confiance absolue. Or, lorsque M. Modi (1889) visita la Bibliothèque nationale, il prit bonne note du ms. Supplément 1079, et la même confusion s'établit dans son esprit, grâce à l'autorité du donateur; ses tablettes en font foi. « Par le fait, ajoute mon savant ami, je ne fus pas autrement frappé de ce que le Dastour eût été le maître d'Anquetil. Dans la classe sacerdotale, même parmi les spécialistes, le nom du Dastour Pahlan est mieux connu que celui du Dastour Darab, le maître d'Anquetil. Ce ne fut que lorsque M. D. Menant m'a fait part de l'erreur que je l'ai reconnue moi-même. »

Nous avons établi la personnalité du Dastour Darab Pahlan

3 *b(a)r(a) khurdar um(a)r d(a)raj erv(a)d śohorab-*
4 *ji erv(a)d kerśaspji, erv(a)d n(a)rś(an)g, erv(a)d aspal*
5 *osta b(a)hm(a)nne b(a)kh(a)s(an)d apeo.* ||

Suivent les bénédictions qui terminent habituellement les colophons.

(*supra*, p. 115 et suiv.); il reste à définir qui était cet Ervad Sohrabji Kersaspji, à qui fut offert le Vendidad écrit par notre Dastour. Or, Sohrabji Kersaspji était un prêtre de Nausari fort connu; il figure comme signataire : 1° de la réponse envoyée de Nausari à Surate en 1721 sur la question de savoir s'il convenait de mettre ou de ne pas mettre un *padân* ou voile sur la figure d'un défunt[1]; et 2° d'une pétition adressée à Damaji Gaekwar en 1740 par les prêtres notables de Nausari pour les exempter, comme les Brahmanes, de certains impôts[2]. Quant à la personne qui avait commandé la copie pour l'offrir à Ervad Sohrabji Kersaspji, le behdin Ratanji, on n'a pu l'identifier.

Pour finir : les caractères श्रीपंग, qui figurent dans le colophon guzarati, se rencontrent dans plusieurs vieux écrits guzaratis. Ce sont des expressions honorifiques qui signifient littéralement « chef de cinq », donc un chef de communauté, et qui se rapportent à l'expression moderne de *panchayet* dont on se sert pour dénommer un corps constitué de cinq personnes, le plus petit nombre pouvant former un *quorum* dans la discussion ou le règlement des différends de caste, ainsi que l'indique le proverbe guzarati : *Panch kahe to ke jiye*, c'est-à-dire : « Il faut faire ce que disent cinq personnes. » Dans les plus anciennes colonies, telles que Nausari, on se sert du mot purement iranien *anjuman* pour désigner l'assemblée de la communauté parsie. On essaie de retrouver l'origine de ces réunions dans les commissions municipales constituées sous Chandra Gupta, lorsque les fonctions civiles, militaires et municipales étaient confiées à six petits corps composés de cinq personnes[3].

Ces quelques observations justifient l'utilité de l'étude des

(1) *Parsee Prakash*, vol. I, p. 23.

(2) *Parsee Prakash*, vol. I, p. 34.

(3) *Gazetteer of Bombay City and Island*, vol. II, p. 323. Smith. *History of ancient India*; Modi, *Lectures on India in the time of the Achemaenians*.

colophons de certains manuscrits et montrent comment peuvent surgir de listes arides des noms qui cachent souvent des personnalités intéressantes. On arrive ainsi à reconstituer, pièce à pièce, l'histoire d'une petite communauté qui, quelque modeste qu'elle soit et isolée depuis des siècles au milieu de populations étrangères, n'en a pas moins droit d'être rappelée à la vie et dépeinte à l'aide de documents soumis à une critique sévère. C'est d'après cette méthode qu'elle devra être présentée un jour.

LE CYCLE SEXAGÉNAIRE DANS LA CHRONOLOGIE TIBÉTAINE,

PAR

M. P. PELLIOT.

La chronologie chinoise repose sur la combinaison de la série dénaire des dix «souches» (干 *kan*) avec la série duodénaire des douze «branches» (支 *tche*). En énumérant six fois de suite la série des dix «souches» et en écrivant à côté cinq fois de suite la série des douze «branches», on obtient soixante combinaisons, où chacune des douze «branches» est associée avec cinq des dix «souches». Ce système n'utilise donc que la moitié des combinaisons théoriquement possibles entre les deux séries, mais, à laisser même de côté toute considération astronomique, il n'en saurait guère être autrement, puisque la différence entre les deux séries primitives est un nombre pair. Pour obtenir des combinaisons entre les nombres pairs et impairs de chacune des séries, il faudrait briser à un moment donné l'ordre régulier de l'énumération. Les soixante combinaisons normales, affectées chacune à une année, constituent le cycle sexagénaire de la chronologie chinoise. Les chronologistes chinois ont artificiellement fixé le début de leur premier cycle tantôt à 2697, tantôt à 2637 avant notre ère; l'année 1913 est ainsi, suivant les systèmes, la 50e année du 76e ou du 77e cycle.

C'est ce même cycle sexagénaire qui est communément usité au Tibet et en Mongolie, mais avec un système de nomenclature en apparence différent. Les désignations cycliques des années se font généralement en chinois au moyen des «caractères cycliques» constituant les «souches» et les «branches», et ces caractères, dépourvus aujourd'hui de valeur sémantique, ne se prêtaient pas facilement à un emprunt chez d'autres

peuples et dans d'autres langues. Seulement, en Chine même, et dès le début de notre ère, nous voyons parfois les douze «branches» mises en rapport avec ce «cycle des douze animaux» qui fit une si grande fortune en Asie centrale au moins depuis l'époque des T'ang. Dans la vie courante, Tibétains et Mongols modernes, tout comme les Turcs du VIIIe siècle ou les Mongols du XIIIe, ne se servent guère que du cycle duodénaire des douze animaux. Quand ils ont recours à la chronologie plus savante et plus précise du cycle sexagénaire, c'est aussi par les noms des douze animaux qu'ils expriment les douze «branches» du système chinois.

Les traitements tibétains et mongols des dix «souches» sont plus variés que celui des douze «branches». En Chine même, les dix «souches» sont mises en rapport, deux par deux, avec chacune des cinq planètes. Mais, par ailleurs, à chacune des cinq planètes sont rattachés un des cinq éléments et une des cinq couleurs. Les noms des éléments ou ceux des couleurs sont donc des substituts possibles des noms des dix «souches», et ce sont ces substituts qui ont prévalu en Mongolie et au Tibet. Les correspondances se résument aisément dans le tableau suivant :

NOMS CYCLIQUES DES «SOUCHES».	PLANÈTES.	ÉLÉMENTS.	COULEURS.
Kia............... Yi...............	Jupiter.	Bois.	Bleu.
Ping............... Ting...............	Mars.	Feu.	Rouge.
Wou............... Ki...............	Saturne.	Terre.	Jaune.
Keng............... Sin...............	Vénus.	Métal.	Blanc.
Jen............... Kouei...............	Mercure.	Eau.	Noir.

On voit que chaque élément ou chaque couleur répond ainsi à deux des dix «souches»[1]. C'est ce qui a amené Mongols et Tibétains à diviser chacun des éléments ou chacune des couleurs en un premier degré, qui est le degré mâle, et un deuxième degré, qui est le degré femelle. Mais en réalité, puisque les «souches» de nombre pair ou impair ne s'asso-

[1] En dehors de ces relations constantes entre les «souches» et les «éléments» (sur lesquelles cf., par exemple, FORKE, *Lun Hêng*, II, 440-441), les «branches» sont aussi mises en rapport avec les éléments, selon un ordre qui a duré jusqu'à nos jours et qui se trouve, dès le Ier siècle de notre ère, dans le *Louen heng* (cf. P. HOANG, *A notice of the Chinese calendar*, p. 7; CHAVANNES, dans *T'oung Pao*, II, VII, 79, 95; FORKE, *Lun Hêng*, I, 105-106; II, 404 et suiv.; GILES, *Chinese-English Dictionary*, Appendice, p. 28); l'origine de la répartition reste obscure et, à bien des points de vue, cadre mal avec la théorie des cinq éléments. Enfin, et indépendamment des éléments dont relèvent chaque «souche» et chaque «branche», chaque année cyclique, marquée par la réunion d'une «souche» et d'une «branche», est à son tour attribuée à un élément qui n'a rien à voir avec les relations des séries précédentes. L'âge de ces dernières équivalences et même leur liste exacte me sont inconnus. On trouve à ce sujet un tableau dans P. HOANG, *A notice of the Chinese calendar*, p. 8-9; la même liste est donnée dans R. SCHRAM, *Kalendariographische und chronologische Tafeln*, Leipzig, 1908, in-8°, p. 265. Ainsi l'année 1913 est une année *kouei-tch'eou*; la «souche» *kouei* répond à l'eau; la branche *tch'eou* répond à la terre, et cependant, d'après les deux tables précitées, 1913 est une année du bois; c'est bien en effet le bois qui est donné comme élément de 1913 dans le *Calendrier-annuaire pour 1913* publié par l'Observatoire de Zi-ka-wei (cf. *T'oung Pao*, II, XIV, 143). Mais la chronologie chinoise joue de malheur avec les sinologues. Je me trouve avoir les *Calendriers-annuaires* de Zi-ka-wei pour 1910 et 1911; or 1910 et 1911 y sont indiqués comme des années de la terre, alors que, d'après la *Notice* du P. Hoang et la table de M. Schram, ces années, marquées des signes *keng-siu* et *sin-hai*, devraient être des années du métal. La *Notice* du P. Hoang, tout comme les *Calendriers-annuaires*, ont été publiés à Zi-ka-wei. Je n'arrive pas à m'expliquer ces divergences, mais des recherches seraient assez longues, et la publication sans doute prochaine des *Prolégomènes* à la *Concordance des chronologies néoméniques* du P. Hoang peut les rendre d'un jour à l'autre superflues. Comme cette question est de toute manière sans répercussion sur l'usage du cycle sexagénaire en Mongolie et au Tibet, il me suffit de signaler ici le désaccord sans y insister. Mais il faut se rappeler que l'élément affecté à chaque année n'a rien à voir avec l'indication d'élément constituant la première moitié d'une date cyclique; cette seconde indication vise non pas l'année, mais la «souche».

cient respectivement qu'avec les «branches» de nombre également pair ou impair, aucune confusion n'était possible au seul énoncé de l'élément ou de la couleur. Aussi la distinction des deux degrés, parfaitement superflue, est-elle omise fréquemment[1]. Au point de vue des habitudes de nomenclature, les couleurs sont plus employées par les Mongols, les éléments par les Tibétains. Parfois même, comme chez Sanang Setsen, les «souches» sont indiquées par leurs noms chinois[2]. Mais toujours, et même dans ce dernier cas, les «douze animaux» servent à exprimer les douze «branches»[3].

Ainsi non seulement le principe du système est le même, d'une part, en Chine, et, d'autre part, en Mongolie et au Tibet, mais les nomenclatures y sont, en somme, équivalentes. Reste à voir quelle est l'application réelle de ce cycle sexagénaire dans la chronologie. Les textes mongols publiés jusqu'ici, même quand ils traitent de chronologie tibétaine, se sont toujours montrés d'accord avec le comput chinois; aucune difficulté ne se pose donc, en principe, pour eux.

(1) Pour l'emploi ancien de la série éléments-animaux dans un document rédigé en turc ouigour, cf. A. Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung*, Munich, 1906, in-4°, p. 194-195, corrigé dans F. W. K. Müller, *Uigurica*, I, 48.

(2) La notation par éléments et la transcription du caractère cyclique chinois pour exprimer la «souche» dans une date cyclique sont combinées dans une inscription turque de 1326 que j'ai rapportée du Kan-sou et où l'année *ping-yin* du chinois est exprimée en turc par *otčoq-daqï oot qutluγ bing bars yïl*, «l'année de l'heureux *bing-tigre*, qui est une année du feu très brillant (?, = du feu mâle?)».

(3) En dehors de ce cycle usuel, plusieurs auteurs européens parlent d'une combinaison de ses éléments en un cycle de 252 années; mais on n'en a encore jamais rencontré d'application réelle; cf. les références dans Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, p. 451. Ces computs s'inspirent exclusivement du cycle chinois. Mais en outre, les Tibétains, dans la chronologie savante, font aussi usage d'une série de 60 noms d'années dont il sera question dans la suite du présent article, et qui sont traduits des noms sanscrits du cycle sexagénaire ou grand cycle de Jupiter. On verra qu'il ne faut pas confondre les deux séries.

D'autre part, il est constant qu'actuellement les désignations cycliques des années tibétaines correspondent aux désignations cycliques des années chinoises[1]. Mais en fut-il autrement dans le passé et même dans un passé récent? Est-il possible que deux pays aussi étroitement unis que la Mongolie lamaïque et le Tibet aient appliqué différemment un système cyclique identique? Ceux qui se sont occupés de la chronologie tibétaine, au courant du XIXe siècle, l'ont admis expressément ou implicitement. C'est leur opinion que je voudrais soumettre à un nouvel examen[2].

En 1762, l'augustin Georgi, qui, sans avoir été lui-même au Tibet, écrivait à Rome d'après les papiers des anciens capucins de Lhasa, insérait dans son *Alphabetum tibetanum* des indications chronologiques assez incohérentes et qui n'ont pas influé sur les travaux plus récents; nous pouvons donc les laisser ici hors de question. Le premier auteur à avoir publié une série à peu près exacte de données relatives à la chronologie lamaïque est en réalité le voyageur Pallas. Dans le

[1] Cf. C. A. Bell, *Manual of colloquial Tibetan*, Calcutta, 1905, in-8°, p. 108 (1905 = *bois-serpent*; 1906 = *feu-cheval*).

[2] Pour qu'il soit facile à tout lecteur, même non sinologue, de suivre et de contrôler les opinions que j'exprime, j'ai joint au présent article un double tableau des années cycliques chinoises avant et après notre ère. Ce tableau est dressé sur le même plan que celui qui est donné à la fin du dictionnaire de Giles, mais où il n'y a pas de transcription des caractères chinois; ceux-ci m'ont paru en outre inutiles ici. La chronologie antérieure à notre ère est calculée en chronologie historique et non astronomique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'année zéro au changement d'ère. A la suite de chaque élément, j'ai indiqué entre parenthèses la couleur qui peut lui être substituée; élément et couleur valent simultanément pour les deux «souches» chinoises correspondantes; ainsi le bois (ou le bleu) est aussi bien *kia* que *yi*; c'est le nom de l'animal joint à ce premier élément qui permet de donner à l'ensemble sa valeur cyclique véritable. Suivant l'usage, j'ai indiqué en face de chaque année cyclique l'année européenne à laquelle elle correspond en majeure partie; mais il n'y a pas identité absolue, puisque l'année chinoise ne commence qu'en janvier-février.

tome II de ses *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Voelkerschaften*, paru à Saint-Pétersbourg en 1801 (mais qui était rédigé dès 1776), Pallas a consacré un chapitre (p. 218-227) à la chronologie lamaïque; on y trouve entre autres un tableau complet et exact d'un cycle sexagénaire par éléments et animaux; c'est celui qui va de 1744 à 1803. En outre, Pallas publiait, aux pages 11-16, la traduction, exécutée pour lui, d'un document mongol où les principaux événements de la chronologie lamaïque étaient marqués en dates cycliques par éléments et animaux, avec l'indication du nombre d'années qui s'étaient écoulées entre chacun de ces événements et l'année où écrivait l'auteur de cette chronologie. A vrai dire, cette dernière année n'est pas indiquée expressément, mais, en se basant sur les indications relatives à plusieurs événements dont la date était connue avec une approximation suffisante, Pallas déduisit assez justement que l'auteur de la chronologie écrivait «il y a environ un siècle», par conséquent aux alentours de 1676. En 1806, une autre traduction allemande du même document mongol, divergeant un peu dans les détails, était remise à Klaproth lors de son séjour à Irkoutsk, et Klaproth la publia en français dans le *Journal asiatique* de 1831 (t. VII, p. 161-176). Pallas s'était arrêté à mi-route, puisqu'il avait négligé de réduire les années cycliques de sa liste en dates européennes; Klaproth fit ce petit travail supplémentaire, et le fit bien[1]. Cette chronologie n'est pas d'une exactitude rigoureuse; il y a parfois des divergences de plusieurs années entre les indications des dates cycliques et celles qui résultent du nombre d'années écoulées entre l'événement en question et le moment où la chronologie

[1] Toutefois, il y a une inadvertance de Klaproth dans la première date, qu'il indique comme *bois-chèvre*. Les caractères cycliques chinois qu'il y joint, le contexte, enfin la version antérieure publiée par Pallas montrent qu'il faut lire *terre-chèvre*.

fût établie. Klaproth a cru pouvoir dire que cette chronologie datait de 1678. En réalité, toutes les indications de dates postérieures au milieu du XIVe siècle, et qui ont évidemment chance d'être les plus justes, supposent que l'auteur écrivait en 1680. Telle quelle, et à partir de la fondation de l'« église jaune », cette chronologie est bonne, et on aurait eu avantage parfois à s'y tenir; c'est ainsi que les dates qu'elle fournit pour la naissance et la mort de bTsoṅ-kha-pa lui-même (*feu-poule* et *terre-porc*, soit 1357-1419) auraient dû l'emporter sur celles que donnent presque tous les ouvrages européens les plus récents.

Cette chronologie d'origine inconnue, publiée par Pallas et par Klaproth, n'a pas eu de grande répercussion sur les théories ultérieures relatives à la chronologie tibétaine. Mais une autre œuvre allait paraître, dont l'influence se fait encore sentir aujourd'hui. En 1834, le véritable fondateur des études tibétaines dans l'Inde, Csoma de Körös, publiait à Calcutta sa *Grammar of the Tibetan language* qui contient, aux pages 147-154, un appendice sur les « Tibetan modes of reckoning time ». C'est encore aux indications qui y sont données que les travailleurs puisent, même de nos jours; il importe donc d'y regarder d'un peu près.

Csoma de Körös expose que le cycle de 60 ans existe dans l'Inde du Sud et en Chine comme au Tibet[1], et que les Tibétains, tout en traduisant dans leur langue les noms sanscrits du grand cycle de Jupiter, les ont bien conservés dans leur ordre primitif. Il en donne cet exemple : « L'année actuelle, 1834, appelée *jaya* en sanscrit et *rgyal-wa* en tibétain, c'est-à-dire « victorieux », est, aussi bien dans l'Inde du Sud qu'au

[1] On verra par la suite du présent travail que le grand cycle de Jupiter dans l'Inde et le cycle sexagénaire en Chine ne sont pas identiques dans leur principe et ne l'ont pas toujours été dans leurs emplois.

Tibet, la 28[e] année du cycle. Au Tibet, c'est la 28[e] année du 14[e] cycle, en comptant le commencement du premier cycle en 1026 de l'ère chrétienne.» Et il ajoute : «Afin de conserver un rapport entre les années du cycle chinois et celles de l'Inde, les Tibétains donnent la désignation de «première» à la quatrième année du cycle chinois; probablement ce cycle était d'un usage général quand ils adoptèrent le calendrier et les computs de l'Inde.» La suite est occupée par des tableaux comparatifs des cycles de soixante ans avec leurs noms sanscrits, tibétains et chinois (ces derniers en transcription tibétaine), mais sans nouvelle réduction à la chronologie occidentale.

Dans la citation qui précède, le dernier membre de phrase n'est pas très clair. D'une part on ne voit pas quel lien de cause à effet peut le rattacher au membre de phrase précédent. S'il s'agit au contraire d'une idée indépendante (et que, comme telle, j'inclinerais d'ailleurs à accepter), le texte est mal ponctué. Mais il y a une difficulté plus sérieuse. Si la première année du premier cycle tibétain est en 1026, c'est là la troisième année du cycle chinois commençant en 1024, et il en sera de même dans tous les cycles; comment Csoma peut-il donc parler de «quatrième» année[1]?

Il suffit de reprendre les éléments de son calcul pour obtenir la solution. *Jaya* est bien le nom de la 28[e] année dans le grand cycle de Jupiter[2], et *a priori* on ne doit pas douter que Csoma ait connu exactement la désignation que donnaient les Tibétains à l'année où lui-même écrivait. Mais si 1834 est la

[1] Il ne semble pas que la question de l'année courante et de l'année écoulée, qui est pour la réduction des dates indiennes une source de si grandes complications, puisse jamais se poser pour les années tibétaines exprimées en dates cycliques; en tout cas, on verra qu'elle ne se pose pas ici.

[2] Cf. le tableau qui est donné par Csoma lui-même dans sa grammaire, p. 150, ou celui de Kielhorn dans *Indian antiquary*, t. XVIII, p. 205.

28[e] année du 14[e] cycle, la première année en tombe en 1807, et la première année du premier cycle sera encore 780 ans plus tôt, c'est-à-dire en 1027 et non en 1026[(1)]. La remarque de Csoma s'explique alors sans peine : 1027 ou 1807, premières années de cycles tibétains, sont bien les quatrièmes années de cycles chinois. C'est bien d'ailleurs *ting-mao*, 4[e] année du cycle chinois, et correspondant aussi bien à 1027 qu'à 1807, que Csoma de Körös indique, d'après les données tibétaines, comme l'équivalent cyclique chinois de la première année du cycle sexagénaire tibétain. On comprend alors ce qui s'est passé, et qui arrive souvent à quiconque n'a pas beaucoup réduit de dates cycliques. Csoma savait que 1834 était la 28[e] année d'un cycle, et a cru obtenir la première année de ce cycle en retranchant 28 de 1834, au lieu qu'il n'en fallait naturellement déduire que 27[(2)]; il a ensuite tiré de là la date initiale du premier cycle. Toutes ses équivalences entre des dates cycliques et des dates occidentales étaient par là même

(1) Du fait même qu'il y a 10 «souches» et que le cycle sexagénaire comporte un nombre entier de décades, il résulte que chacune des dix «souches» d'une part, ou chaque année initiale d'un cycle d'autre part, correspondent respectivement, dans une même ère, à des années se terminant par un même chiffre. Puisque l'année initiale d'un cycle chinois de notre ère se termine par un 4 et celle d'un cycle tibétain par un 7, tous les cycles chinois débuteront par une année en 4, tous les cycles tibétains par une année en 7.

(2) Ce genre d'erreur est fréquent; c'est lui qui est cause des inexactitudes relevées par M. Chavannes dans *T'oung Pao*, II, XII, 441. Dans son *Ladâk* (Londres, 1854, in-4°, p. 396), Cunningham, faisant partir les cycles tibétains de 1026, 1086, etc., à la suite de Csoma, ajoute : «La présente année, 1851, est par suite la 45[e] année du 14[e] cycle.» E. Schlagintweit (*Buddhism in Tibet*, p. 279) a fait observer que 1851 était la 46[e] année du cycle et non la 45[e]. En réalité, si on se reporte aux tableaux joints au présent article, on verra que 1851 est bien la 45[e] année du cycle tibétain, lequel commence en 1807. Mais c'est par hasard que Cunningham est tombé juste. Partant, comme il le dit lui-même, de la date de Csoma qui est fausse, il a refait pour son compte la même erreur en sens inverse en voulant obtenir une date dans le cycle où il écrivait. Les deux erreurs se compensent, mais n'en sont pas moins des erreurs.

fausses d'une année. La date de 1026 résulte d'une simple erreur de calcul, qui n'a rien à voir ni avec le système même du cycle tibétain, ni avec l'autorité de la chronologie qu'il nous exprime. Par malheur, nul, depuis 1834, ne paraît avoir vérifié les indications de Csoma[1]. Or, dans une autre partie de sa grammaire (p. 181-198), Csoma avait réduit en dates européennes un tableau chronologique du lamaïsme dont les données ont été jusqu'ici acceptées à peu près sans discussion. Nous allons voir que la même erreur s'y retrouve et en infirme tous les résultats.

Ce tableau a été extrait par Csoma de Kőrös d'un traité de chronologie et d'astronomie composé à la fin du XVIIe siècle par un régent de Lhasa, et qui est intitulé *Baiḍūrya dkar-po*. Csoma date ce traité de 1686. Mais si nous lisons le colophon final que lui-même a reproduit (p. 191), nous voyons que le *Baiḍūrya dkar-po* a été écrit «au début du 12e cycle, dans l'année appelée en sanscrit *prabhava*, en tibétain *me-mo yos*». Le 12e cycle tibétain commence en 1687; *prabhava* en est précisément la première année; quant à *me-mo yos* (*feu femelle-lièvre*), ce sont de façon certaine, et d'après les tableaux mêmes de Csoma, les équivalents tibétains des signes chinois *ting-mao*, qui correspondent effectivement à 1687. Or tous les événements, dans le tableau de Csoma, sont datés d'après le nombre d'années qui s'est écoulé entre l'époque de ces événements et l'année où écrivait l'auteur. Puisque cette dernière année est 1687 et non 1686, il en résulte donc déjà que toutes les dates du tableau de Csoma doivent être abaissées d'un an.

Mais une autre difficulté se présente. Le *Baiḍūrya dkar-po* est postérieur seulement de quelques années à la liste chrono-

[1] Toutefois, dès 1837, et rien qu'en utilisant les données de Csoma, le chronologiste Ideler (*Ueber die Zeitrechnung der Chinesen*, p. 363) avait dit incidemment que le premier cycle tibétain commençait en 1027.

logique mongole dont Pallas et Klaproth ont publié la traduction, et il suffit de jeter les yeux sur les deux œuvres pour voir qu'elles sont apparentées. Il semblerait donc que, d'une façon générale, les réductions de Klaproth et de Csoma dussent différer seulement d'une année. Or Koeppen a déjà remarqué (*Die Religion des Buddha*, II, 111) que l'écart était généralement non pas d'un, mais de deux ans[1]. Comment rendre raison de cette divergence nouvelle? Ici encore je crois qu'il ne faut pas s'en prendre aux chronologistes tibétains et mongols, mais à leurs interprètes européens. Les dates de Klaproth, basées sur des indications précises d'années cycliques, sont réduites avec une exactitude certaine. Il n'en va pas de même pour celles de Csoma. Dans aucun cas, sauf pour le colophon, une année cyclique ne nous est donnée. C'est donc uniquement par le nombre des années écoulées entre chaque événement et la date de ce colophon que la date de l'événement en question a été obtenue. Or quel a été le procédé de calcul de Csoma? Si nous regardons le détail de son calcul, nous voyons que toujours, en partant du chiffre d'années écoulées indiqué par l'auteur tibétain, Csoma a déduit ce chiffre, non de la date même qu'il assignait au colophon, mais de cette date diminuée d'une unité. Soit la date de naissance de bTsoṅ-kha-pa, placée par l'auteur tibétain à 330 années avant le temps où lui-même écrivait : Csoma, qui assigne au colophon la date de 1686,

[1] Koeppen, qui ne soupçonne pas l'erreur de Csoma, dit en réalité que l'écart entre sa liste et celle de Klaproth va régulièrement de «deux à trois ans». Mais, comme je l'ai indiqué plus haut, les dates antérieures au milieu du XIVe siècle dans la liste de Klaproth ne paraissent pas supposer la même date de composition que celles postérieures à cette date; elles amèneraient à supposer une liste dressée en 1679 et non 1680, et c'est dans cette mesure, puisque Klaproth a admis uniformément le même point d'aboutissement, que l'écart entre Klaproth et Csoma est ici accru d'un an et atteint trois ans. Mais, pour toutes les dates depuis le milieu du XIVe siècle (sauf celle de 1351, en désaccord d'ailleurs avec Pallas), l'écart est régulièrement de deux ans entre les deux tableaux.

obtient la date x par $x = (1686 - 1) - 330$, soit 1355. Autrement dit, Csoma ne fait pas intervenir l'année courante dans ses calculs. C'est comme si on disait qu'un événement séparé de 1880 par 40 ans s'est passé en 1839; si on voulait indiquer 1840, il faudrait, dans le système de Csoma, dire que, de cette année à 1880, il s'est écoulé 39 ans. Le procédé peut sembler bizarre; il n'est pas inadmissible, et il n'y aurait qu'à s'incliner s'il était confirmé par les faits. Mais le désaccord entre ses résultats et ceux obtenus par la réduction d'années exprimées en termes cycliques nous rend déjà très sceptiques. Heureusement un moyen s'offre à nous pour arriver à une conviction. Il est une date que nous tenons pour certaine, parce qu'au lieu de porter sur des événements isolés, elle est liée au système même qui a duré jusqu'à nos jours : c'est celle de la première année du 1er cycle tibétain; on a vu plus haut qu'elle répondait, sans l'ombre d'un doute, à 1027. Or l'auteur du *Baiḍūrya dkar-po* nous dit (p. 184) que «depuis que la 1re année du cycle de 60 ans a commencé», il s'est écoulé 660 ans. Csoma a posé $x = (1686 - 1) - 660$, soit 1025[1]. En face de ce résultat, nous n'avons pas à hésiter plus longtemps. La chronologie de Csoma, déjà inexacte d'un an en raison d'une erreur de calcul sur la date initiale du premier cycle et par suite sur celle du colophon du *Baiḍūrya dkar-po*, est fausse d'une seconde année parce que Csoma n'a pas fait intervenir l'année courante dans ses réductions. *Toute la chronologie donnée dans la grammaire de Csoma doit donc être abaissée de deux ans.* Elle se trouvera ainsi en accord non seulement avec la partie la plus cohérente des listes de Pallas et de Klaproth, mais aussi, comme on va le voir, avec l'ensemble des dates cycliques que nous fournissent en abondance les œuvres tibétaines et

[1] Csoma ne paraît pas avoir remarqué d'ailleurs que cette date de 1025 pour «la première année du cycle de soixante ans» ne s'accordait même pas avec sa théorie du début du cycle en 1026.

mongoles publiées, traduites ou analysées depuis cinquante ans, quand on les a dégagées des erreurs de leurs interprètes.

Après Csoma de Kōrōs, on trouve quelques indications relatives à la chronologie tibétaine dans le livre bien connu de Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*. Le père Huc, comme on sait, voyagea en Mongolie et au Tibet de 1844 à 1846; la première édition de sa relation a paru en 1850. Les renseignements sur le calendrier tibéto-mongol sont groupés dans le tome II, p. 371-374[1]; ils sont médiocres. Le tableau théorique du cycle sexagénaire est exact, mais ses applications sont fautives. Ainsi il nous est parlé de «la vingt-huitième année Tao-Kouang qui est celle du bélier de feu (1848)», et il est dit qu'«en Chine, le cycle sexagénaire actuel a commencé avec l'année 1805». Or la 28e année Tao-kouang (1848) est une année *wou-chen*, par conséquent *terre-singe*, et le cycle chinois a commencé en 1804 et non 1805. Ailleurs (t. II, p. 156), il est question de la «cinquante troisième année du règne de *Mou-Wang*, qui est celle du singe noir (951 avant J.-C.)»; la 53e année du règne de Mou-wang, dans la chronologie la plus usuelle, ne correspond pas à 951 avant J.-C., mais surtout 951 avant J.-C. est une année *keng-wou*, par conséquent *métal (blanc)-cheval* et non *eau (noir)-singe*. Il n'y a donc aucun compte à tenir, au point de vue chronologique, des indications cycliques du père Huc.

Dans le tome II de son excellent ouvrage *Die Religion des Buddha*, paru en 1859, Koeppen s'est longuement et minutieusement occupé du lamaïsme, mais a laissé de côté le problème chronologique. Sans pouvoir se prononcer, il s'est borné à mettre côte à côte les dates de Csoma et celles de Klaproth

(1) Je cite d'après la 4e édition, Paris, 1860.

(«1355 oder 1357», p. 108; «1407 oder 1409», p. 111, etc.). La question ne fut reprise qu'un peu plus tard, par E. Schlagintweit, dont le *Buddhism in Tibet* parut en 1863. Tout un chapitre (p. 273-289) y est consacré à l'astronomie. On ne peut pas dire que les idées de Schlagintweit marquent un progrès sur celles de Csoma. De Csoma, Schlagintweit a pris l'indication erronée que le premier cycle tibétain commence en 1026. Mais surtout, il s'est tout à fait mépris sur la coexistence du cycle sexagénaire tibétain dont les noms sont traduits de noms hindous et du cycle sexagénaire d'origine chinoise où les dates sont marquées en éléments et animaux. Comme Csoma faisait de 1026 la première année du cycle tibétain, et que le cycle chinois commençait en 1024, Schlagintweit a supposé que Csoma était «mal informé» quand il disait que la première année du cycle tibétain était la quatrième du cycle chinois, et il a admis comme évident qu'il fallait lire «troisième» au lieu de «quatrième». Et voici ce que dit alors Schlagintweit (p. 278) :

«Entre le cycle chinois et le cycle indo-tibétain, la coïncidence n'était pas parfaite, une troisième année du cycle chinois coïncidait avec une première année du cycle tibétain, et ainsi de suite. Cette différence, toutefois, demeura sans aucune influence sur la chronologie tibétaine aussi longtemps que la Chine n'exerça pas d'autorité politique sur le pays. Mais lorsque le Gouvernement chinois, en 1718, fit du Tibet un état vassal, il en résulta bientôt que les habitants furent obligés d'adapter l'ordre cyclique de leurs années à celui des Chinois, et ceci ne pouvait être réalisé qu'en avançant de deux le nombre affecté à chaque année. Ainsi deux années ont été virtuellement supprimées du calendrier tibétain, en sorte que les cycles commencent deux années plus tôt qu'avant ce changement; par exemple en 1864 au lieu de 1866. La chronologie altérée est aujourd'hui usitée pour toutes les questions

officielles et est généralement adoptée dans les affaires privées.» A l'appui de cet exposé, E. Schlagintweit publiait un document tibétain relatif à son frère Adolphe, et qui était daté du sixième mois de l'année *bois-lièvre*. Or, ajoutait-il, cette année est la 52ᵉ du cycle, lequel a commencé, selon la chronologie indo-tibétaine, en 1806; on obtiendrait donc 1857. Mais le document se rapporte en réalité à un séjour de 1855, «et cette dernière année ne peut être obtenue qu'en déduisant deux années». Enfin, conformément à sa théorie, Schlagintweit donnait pour les années 1852-1926 un double tableau où un cycle fidèle à l'ancien système commençait en 1866, tandis qu'un cycle «modifié» débutait en 1864. Une note reprochait à Csoma de «n'avoir pas tenu compte de l'usage prépondérant du système chinois, quand il dit que l'année 1834 est la 28ᵉ du cycle courant».

En réalité, le changement imposé aux Tibétains par les victoires de la Chine n'a jamais existé que dans l'imagination de Schlagintweit, et l'exemple allégué ne prouve rien. La différence entre la date initiale du cycle tibétain et celle du cycle chinois est bien, comme l'avait dit Csoma, de *trois* ans et non de *deux*. Schlagintweit a été seulement trompé par l'erreur de calcul qui amena ensuite Csoma à faire débuter le cycle tibétain en 1026 au lieu de 1027, alors que le cycle chinois avait bien commencé en 1024. Mais cette différence dans le point de départ des deux cycles subsiste, et est sans aucune répercussion sur leur emploi. Les noms du cycle tibétain, traduits ou parfois transcrits du sancrit, continuent à donner en équivalences du cycle chinois *prabhava* = *feu-lièvre*, *vibhava* = *terre-dragon*, c'est-à-dire années du cycle tibétain I, II, etc. = années du cycle chinois IV, V, etc. Il s'agit de deux systèmes qui se meuvent et se renouvellent parallèlement, non simultanément, et sans se gêner ni se détruire. L'exemple mis en avant par Schlagintweit part d'une confusion entre les

deux cycles; toute la chronologie tibétaine y contredit. L'année *bois-lièvre* est la 52[e] année du cycle chinois qui recommence en 1804, et qui était employé au Tibet, avec les mêmes valeurs numériques, bien avant 1718. Sans qu'il y ait eu de modification d'aucune sorte dans la chronologie tibétaine, cette 52[e] année ne pouvait répondre qu'à 1855. Mais elle n'était pas et n'avait jamais été la 52[e] année du cycle tibétain de la série *prabhava*, etc., lequel débutait depuis 1027, débuta en 1807 (et non 1806) et débutera encore en 1927 trois ans plus tard que les cycles chinois correspondants. Les inventions de Schlagintweit, se superposant à la double erreur des tables de Csoma, n'ont pas peu contribué à obscurcir un système chronologique qui ne comportait par lui-même ni complexité ni ambiguïté[(1)].

En 1881 et 1882, l'Hindou Sarat Chandra Dâs a publié, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, une série de *Contributions on the Religion, History, etc., of Tibet.* Comme il le dit lui-même en tête de ces articles, il s'agit tantôt d'une traduction, tantôt d'une adaptation du *Grub-mtha' šel-kyi me-loṅ*, œuvre du lama Čhos-kyi ñi-ma dpal-bzaṅ-po. Ce lama, dit M. Sarat Chandra Dâs, naquit «dans l'année *feu-serpent* du 12[e] cycle, c'est-à-dire en 1674 A. D., et mourut dans l'année

(1) L'erreur de Schlagintweit a trompé même Schiefner. Dans l'introduction à sa traduction de *Tāranātha* (p. VI), Schiefner indique, d'après le *Kalpasuvṛkṣa*, que Tāranātha composa son œuvre en 1608 et qu'il était né en 1575 (le contexte montre que 1573, donné en réalité dans cette préface, est une simple faute d'impression). Mais, à la p. 263, Schiefner indique en note comme date de composition de l'ouvrage : «1608 ou 1610, car la chronologie tibétaine que Csoma a fait connaître est en retard de deux ans sur la chronologie chinoise». Schiefner renvoie sur ce point au texte de Schlagintweit qui vient de nous occuper. Mais le doute de Schiefner n'est pas fondé. Le cycle tibétain de la série 1027, 1087, etc., est hors de question pour l'interprétation d'années exprimées en éléments et animaux. L'année dont il s'agit, *terre-singe*, ne répond et ne peut répondre qu'à 1608.

1740 A. D.»; l'ouvrage aurait été achevé une semaine avant sa mort. M. B. Laufer, qui portait récemment sur le travail de M. Sarat Chandra Dâs un jugement d'une sévérité trop justifiée, place également l'achèvement de l'œuvre en 1740[1]. Pour cette date de 1740, on ne nous donne pas d'indications cycliques; je n'en puis donc rien dire de certain. Mais celle de 1674 est fausse; 1674 n'est pas une année *feu-serpent*. Il ne semble pas qu'on doive douter que l'indication de l'année cyclique soit vraiment prise dans l'original; c'est la réduction qui a été mal faite. Čhos-kyi ñi-ma dpal-bzaṅ-po, né vraiment dans une année *feu-serpent*, vit donc le jour en 1677. La date de M. Sarat Chandra Dâs est fausse de trois ans, et il n'est pas invraisemblable que sous la simple mention de 1740 se dissimule une erreur analogue.

La constatation que nous venons de faire pour 1674-1677 n'est pas pour nous inspirer grande confiance dans l'ensemble des dates que M. Sarat Chandra Dâs nous fournit par la suite. Le plus souvent, ces dates sont données sans indication d'années cycliques, mais il y a quelques exceptions, et qui suffisent à nous montrer que toutes les réductions chronologiques effectuées par M. Sarat Chandra Dâs sont suspectes.

C'est ainsi que, dans les articles de 1882, à la page 53, nous lisons : «Tsôn-khapa naquit en 1378 A. D.», et une note ajoute «le 10e mois lunaire de l'année, laquelle portait le nom de *feu-poule*, dans le 6e cycle de la chronologie tibétaine». Cette date de 1378 a parfois passé depuis lors dans d'autres travaux[2]. Mais elle ne correspond pas à une année *feu-poule*. L'année *feu-poule* du 6e cycle tibétain est en réalité 1357,

(1) *T'oung Pao*, II, XII, 720-721.

(2) Cf. les indications de SCHULEMANN, *Die Geschichte der Dalailamas*, Heidelberg, 1911, in-8°, p. 59, en y ajoutant par exemple PANDER et GRÜNWEDEL, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, p. 55; A. H. FRANCKE, *A history of Western Tibet*, p. 75.

c'est-à-dire celle même que donnent pour la naissance de bTsoṅ-kha-pa la liste chronologique publiée par Pallas et par Klaproth, et même la liste de Csoma quand on rectifie l'erreur constante de deux ans commise par lui dans ses réductions en dates européennes.

A la page 66 du même volume de 1882, il est dit que Sa-skya paṇḍita se rendit chez les Mongols «dans l'année *feu-mouton* du 4e cycle (cette date correspond à 1248 A. D.)». Mais qu'on se reporte aux tableaux cycliques : l'année *feu-mouton* n'est pas 1248, mais 1247. De même, à la page 67, l'année *métal-porc* ne correspond pas à 1252, mais à 1251.

Bref, aucune des dates pour lesquelles on nous fournit les éléments du calcul n'a été réduite correctement. Nous sommes ainsi amenés à supposer des erreurs dans d'autres cas. Par exemple, on nous dit à deux reprises (1881, p. 239; 1882, p. 74), que Gengis-khan est né, selon la chronologie tibétaine, en 1182. Mais comme les autres éléments qui nous sont fournis, date à part, concordent avec les indications que nous connaissons par d'autres ouvrages mongols et tibétains, nous sommes peu tentés d'admettre que l'auteur du *Grub-mthaʿ šel-kyi me-loṅ* s'écarte de la tradition mongole et tibétaine usuelle, selon laquelle Gengis-khan est né en 1162. La chronologie des *Contributions* de M. Sarat Chandra Dâs ne mérite, en somme, aucune créance.

Il n'en va pas tout à fait de même d'un travail plus récent, que le même auteur a publié dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal* en 1889 (p. 37-84) et qui est la traduction du *Reʿu-mig*, table chronologique due au lama Sum-pa mkhan-po. Sum-pa mkhan-po, nous dit M. Sarat Chandra Dâs, naquit «en 1702 A. D. (*bois-singe* du 12e cycle...)». Cette même date de 1702 est répétée par M. Sarat Chandra Dâs dans la préface de son édition d'une autre œuvre du même auteur, le *dPag-bsam ljoṅ-bzaṅ*, publié à Calcutta en 1908. Comme à

l'ordinaire, elle est fausse; l'année *bois-singe* correspond à 1704. On nous dit que le *Re'u-mig* lui-même est de 1747; faute d'indication d'années cycliques, je ne puis me prononcer formellement sur cette date, qu'il faudra vraisemblablement abaisser d'un ou deux ans. Quoi qu'il en soit, le *Re'u-mig* a fourni à M. Sarat Chandra Dâs une chronologie très détaillée, qui se suit presque année par année et est la plus complète qu'on ait traduite jusqu'à présent. Selon M. Sarat Chandra Dâs, elle va de 1026 à 1745. Mais le point de départ des réductions est inexact. M. Sarat Chandra Dâs a suivi la vieille erreur de Csoma qui faisait commencer le premier cycle tibétain en 1026. L'indication d'année cyclique, qui est reproduite par le traducteur (*feu-lièvre*), montre qu'ici, comme toujours, il faut lire 1027 et non 1026. Ceci nous permet de voir comment la table sera utilisable. Sans doute, le traducteur ne mentionne aucune autre année cyclique. Mais, pour des événements marquants, il s'écarte d'un an des dates que nous connaissons par ailleurs : c'est ainsi qu'il donne pour la naissance et la mort de bTsoṅ-kha-pa 1356 et 1418 au lieu de 1357 et 1419; il met la fuite de l'empereur mongol hors de Pékin en 1367, alors que la tradition mongole et tibétaine, d'accord avec la vérité historique, place cette fuite et l'entrée de Hong-wou à Pékin en 1368. De même on a vu plus haut que nous connaissons la date de la composition de l'*Histoire du bouddhisme* de Tāranātha par une indication cyclique précise, *terre-singe*, qui ne peut répondre qu'à 1608; or la chronologie de M. Sarat Chandra Dâs indique 1607. Un dernier exemple est encore plus frappant. L'auteur du *Re'u-mig*, Sum-pa mkhan-po, a fait figurer à sa date, dans cette chronologie, l'année de sa propre naissance; nous avons vu que cette date, *bois-singe*, était forcément 1704. Mais l'erreur initiale des réductions de M. Sarat Chandra Dâs, dans ce tableau systématique, l'amenait à trouver ici 1703. D'autre part, dans sa préface, et en dehors

de ce tableau d'ensemble, M. Sarat Chandra Dâs avait indiqué 1702. Aussi, pour se tirer d'affaire, a-t-il réuni exceptionnellement cette fois, en une même accolade, les années 1702 et 1703; mais il faut évidemment lire 1704. La conclusion est claire, et s'impose. La chronologie du *Reʿu-mig* ne va pas de 1026 à 1745, mais de 1027 à 1746. La part faite de certaines erreurs de détail qui semblent émaner du traducteur[1], elle sera utilisable, à condition *d'en abaisser toutes les dates d'une année*. Ceci fait, je ne veux pas dire que nous obtenions une chronologie tibétaine qui soit toujours historiquement exacte[2], mais nous aurons en dates européennes les équivalents véritables des dates données en chronologie tibétaine par l'auteur du *Reʿu-mig*; il ne peut s'agir d'autre chose pour l'instant.

En 1895 paraissait à Londres un ouvrage considérable et qui est vite devenu classique : *The Buddhism of Tibet or La-*

[1] La chronologie tibétaine fait intervenir toute une liste de rois fictifs du pays fabuleux de Žambhala, en leur attribuant à chacun un règne de 100 ans. Le douzième de ces rois Kulika est censé monter sur le trône en 1026 de la table de M. Sarat Chandra Dâs, en réalité 1027; les autres se succèdent donc régulièrement en 1127, 1227, 1327, 1427, 1527, 1627. Naturellement, les équivalences de M. Sarat Chandra Dâs devraient toujours donner 1026, 1126, 1226, etc. Si donc l'avènement du quatorzième roi Kulika est placé dans la table en 1225, ce doit être une inadvertance du traducteur; et c'est une autre inadvertance qui a fait du roi Kulika monté sur le trône en 1526 (lire 1527) le seizième au lieu du dix-septième. A un autre point de vue, ces règnes fabuleux de 100 ans ne débutent dans la première année d'un cycle que tous les cinq cycles, c'est-à-dire tous les trois siècles. Si donc le douzième d'entre eux se trouve juste monter sur le trône au début du 1er cycle tibétain, il y a des chances pour que la théorie de ces rois mythiques et de leurs règnes séculaires, malgré l'indication de onze prédécesseurs, ne remonte pas plus haut.

[2] La chronologie de M. Sarat Chandra Dâs place en 1682 la composition du *Baiḍūrya dkar-po* par un régent de Lhasa. La correction régulière de tout son tableau nous amène à lire 1683. Mais on a vu plus haut, par le colophon que reproduit Csoma, que l'ouvrage fut réellement composé en 1687. Il ne semble pas qu'on puisse incriminer ici le traducteur, et l'erreur remonte sans doute au texte même du *Reʿu-mig*.

maism, par M. L. A. Waddell. Mais la chronologie y est aussi maltraitée que dans les travaux précédents. Dans le chapitre consacré à l'astrologie et à la divination, M. Waddell (p. 451-452) se borne à indiquer le principe du cycle des douze animaux et sa combinaison avec les éléments dans un cycle de soixante ans, puis il donne un tableau des dates cycliques pour les années 1858-1921. Ce tableau est emprunté par lui au tableau du cycle tibétain «non modifié» reproduit par Schlagintweit dans son *Buddhism in Tibet*, mais M. Waddell y apporte du moins un heureux changement. On se rappelle que Schlagintweit acceptait la théorie de Csoma qui faisait commencer le premier cycle tibétain en 1026; il était donc logique avec ses principes en plaçant en 1866 le début du 15ᵉ cycle «non modifié». M. Waddell, au contraire, a reporté le début du 15ᵉ cycle à 1867, car, dit-il, «le savant lama astrologue de Darjiling affirme que c'est là la vraie date, et non 1866». Le «lama astrologue» a raison sans aucun doute, et la correction est juste. Mais M. Waddell ne s'est pas aperçu que cette correction, qui abaissait d'un an la date initiale du 15ᵉ cycle, devait forcément abaisser d'autant la date initiale de tous les cycles, et il continue, quelques lignes plus haut, à placer en 1026, au lieu de 1027, le début du premier cycle tibétain.

En outre, M. Waddell a joint à son ouvrage, sous le titre de *Table chronologique* (p. 575-578), un appendice où il indique les dates des principaux faits intéressant l'histoire religieuse du Tibet. Un certain nombre de ces faits se rattachent à l'histoire générale du bouddhisme; d'autres sont connus par des sources où la chronologie tibétaine n'a rien à voir; nous n'avons pas à nous en occuper ici. En ce qui concerne les renseignements d'origine tibétaine, M. Waddell donne en note l'indication suivante : «Les dates des événements tibétains sont prises surtout dans Csoma (*Grammar*, p. 181 et suiv.) et com-

plétées dans une légère mesure par celles de Sum-pa (traduites par Ṣarat, *J. A. S. B.*, 1889, 37, etc.), hormis les cas où une autre origine est spécifiée. J'ai réduit d'un an les dates de Sum-pa telles qu'elles sont données par Ṣarat, car le lama qui a compilé son article a compris l'année courante dans ses calculs. » En parlant de Csoma, j'ai montré que toutes ses dates devaient être abaissées de deux ans; cette correction est naturellement à appliquer dans les informations que M. Waddell lui a empruntées. Quant à la correction apportée aux dates de M. Sarat Chandra Dâs, elle est singulièrement malheureuse. Nous avons vu que la chronologie publiée par M. Sarat Chandra Dâs en 1889 était, dans sa rédaction originale, en accord avec la tradition générale de la Mongolie et du Tibet, mais que c'est M. Sarat Chandra Dâs qui, en réduisant ces indications en dates européennes, s'était trompé d'un an en admettant pour point de départ 1026 au lieu de 1027. Quant au fait d'avoir compris l'année courante dans les calculs, qu'il s'agisse d'un lama ou de M. Sarat Chandra Dâs lui-même, c'était là le seul procédé correct, et c'est précisément pour ne pas l'avoir adopté que la chronologie de Csoma, déjà fautive d'un an en raison de son point de départ, s'est trouvée finalement, d'un bout à l'autre, erronée de deux ans. Si, des dates de M. Sarat Chandra Dâs déjà trop hautes d'une année, nous retranchons encore un an comme le veut M. Waddell, nous arrivons à ce résultat que la fuite du dernier empereur mongol et l'avènement des Ming se placent en 1366 et non 1368 et que l'histoire de Tāranātha a été composée en 1606 et non en 1608. Bien plus, M. Waddell n'a pas vu que cette correction systématique amenait fatalement à remonter d'un an le début de tous les cycles tibétains, et qu'ainsi le 15ᵉ cycle ne débutera plus en 1866 comme l'avait dit Schlagintweit, ni en 1867 comme l'a corrigé justement M. Waddell, mais en 1865, et que le 1ᵉʳ cycle tibétain ne partira plus de 1027, ni même de

1026 comme l'ont voulu Csoma, Schlagintweit, M. Sarat Chandra Dâs et M. Waddell lui-même, mais de 1025. C'est évidemment inadmissible. La correction malheureuse apportée par M. Waddell aux dates de M. Sarat Chandra Dâs aura eu du moins un bon côté. Comme M. Waddell ne spécifie pas pour chaque événement s'il emprunte sa date à Csoma ou à M. Sarat Chandra Dâs, on aurait été obligé de se reporter toujours à ces deux auteurs pour savoir s'il fallait appliquer la correction de deux ans qui s'impose pour la chronologie de Csoma ou celle d'un an qui vaut pour celle de M. Sarat Chandra Dâs. En remontant d'un an la chronologie de M. Sarat Chandra Dâs, M. Waddell a unifié l'erreur de ses deux sources : elle est toujours de deux ans. Par conséquent, pour utiliser les dates d'origine tibétaine comprises dans la table chronologique de M. Waddell, *il faut toujours les abaisser de deux années.*

En 1896, un an après l'apparition du livre de M. Waddell, G. Huth publiait, sous le titre de *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, la traduction du *Hor čhos byuṅ*, dont il avait édité le texte tibétain en 1893. Dans la courte préface qui précède l'édition de 1893, la rédaction de l'ouvrage est placée en 1818, et c'est la date qu'ont adoptée tous ceux qui ont parlé de l'ouvrage après Huth [1]. Huth s'appuie sur un colophon où il est dit, d'après sa traduction (p. 447), que l'ouvrage a été achevé «dans l'année *terre-lièvre* du 14e cycle, qui est appelée en sanscrit *pramādī*, dans le pays froid (Tibet) *myos-ldan*, dans le pays du Mahācīna (Chine) *gyi-mau* (1818)». Mais un sinologue qui lit cette traduction la sent immédiatement suspecte. Puisqu'il y a dix «souches», les dates que chacune d'elles exprime, converties dans une même

[1] Cf. Grünwedel, dans *W.Z.K.M.*, t. XII, 1898, p. 70-74; L. Feer, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 159-165; B. Laufer, *Skizze der mongolischen Literatur*, dans *Keleti Szemle*, VIII, 209.

ère, se terminent toujours par le même chiffre. Une date de l'ère chrétienne qui se termine en 8 a toujours en chinois pour premier caractère cyclique *wou* et non *ki*; *ki* au contraire donne toujours une date terminée par un 9; en fait *ki-mao* répond à 1819, qui est bien, comme on le verra par les tableaux annexés au présent article, une année *terre-lièvre.* D'autre part *prāmāthin*, dont *myos-ldan* est la traduction tibétaine régulière, est la 13e année du cycle tibétain, et, comme le 14e cycle a commencé en 1807, répond bien également à 1819. Il n'y a donc pas à douter que Huth se soit trompé dans le calcul de la date et que l'ouvrage qu'il a traduit ait été achevé en 1819, et non en 1818.

Mais ce n'est pas là la seule date qu'on trouve dans l'ouvrage traduit par Huth; il y en a au contraire des centaines, pour lesquelles le traducteur a très fidèlement reproduit les indications cycliques sur lesquelles sont basées ses réductions en dates européennes. Or, si on vérifie ces réductions, on s'aperçoit qu'elles sont toutes fautives. Ouvrons au hasard : P. 112 : «année *eau-chien* (1141)»; il faut 1142. P. 151 : «année *bois-lièvre* (1254)»; il faut 1255. P. 244 : «année *feu-dragon* (1615)»; il faut 1616. P. 303 : «année *terre-cheval* (1737)»; il faut 1738. Bien plus, l'auteur du livre, qui est un Mongol écrivant en tibétain, nous avertit qu'il s'est servi de l'histoire de Sanang Setsen, et en effet, dans toute une partie de son récit, il suit Sanang Setsen pas à pas. Or Sanang Setsen indique les «souches» non au moyen des éléments et des couleurs, mais par la simple transcription des caractères cycliques chinois. Aucun des systèmes n'offre d'ambiguïté, mais celui-là l'emporte sur tous les autres pour rendre manifestes les équivalences. Aussi Schmidt n'a-t-il pas manqué, dans son édition de Sanang Setsen, de rétablir correctement les dates européennes correspondantes. Or prenons un passage où l'historien tibétain copie l'historien mongol, par exemple la page 121

de Sanang Setsen et les pages 35-36 de Huth. Nous trouvons dans le texte de Schmidt les dates correctement rétablies : 1281, 1308, 1311, 1285, 1312, 1320, 1303, 1321, 1323, et pour les mêmes événements, avec les mêmes indications cycliques dans le texte original, la traduction de Huth adopte : 1280, 1307, 1310, 1284, 1311, 1319, 1302, 1320, 1322; jamais le traducteur ne s'est aperçu du désaccord d'un an qu'il y avait ainsi régulièrement entre sa version et celle de Schmidt. Ici encore la solution est simple. Toutes les dates de Huth, et dont certaines ont déjà passé dans d'autres travaux [1], sont fausses. Du moins sont-elles fausses systématiquement, et le traducteur, reproduisant en outre les indications cycliques de l'original, nous permet-il toujours de corriger son texte. Pour avoir les dates qui sont vraiment indiquées dans l'original tibétain, il suffit d'*abaisser d'une année toutes les équivalences en dates européennes* adoptées dans la traduction [2].

Les travaux les plus récents, si on excepte ceux de M. Tsybikov [3], n'ont pas rompu avec cette longue chaîne d'erreurs.

(1) Cf. par exemple Schulemann, *Die Geschichte der Dalailamas*, p. 206; Rockhill, dans *T'oung Pao*, II, xii, p. 3, etc.

(2) L'erreur constante de M. Huth est d'autant plus étrange que lui-même, à la même époque, réduisait correctement des dates cycliques exprimées en éléments-animaux dans *Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ*, Leipzig, 1894, in-8°, p. 51-52 (années 1601, 1661, 1617).

(3) Je fais ici allusion au *Ламъ-рим чен-по* de bTsoṅ-kha-pa, publié dans la traduction mongole et avec une version russe par Г. Ц. Цыбиковъ; la première partie, 1re livraison, seule parue jusqu'ici, forme le tome XXX des *Извѣстія* de l'Institut oriental de Vladivostok et comprend, outre une introduction assez longue, environ le quart du texte mongol. Dans son introduction, M. Tsybikov a cité plusieurs fois l'édition de Huth, mais, comme il s'appuyait sur le texte tibétain donné dans le premier volume, et non sur la traduction allemande, il a rétabli toutes les dates correctement sans se douter, semble-t-il, du système chronologique inexact adopté dans cette traduction. Le travail de M. Tsybikov a été signalé dans *B. E. F. E.-O.*, XI, 464, où on indique comme dates

Même les publications de M. Laufer, qui se recommandent par ailleurs de qualités si précieuses, partent de principes de réduction inexacts. Dans son article *Die Bru-ža Sprache* (*T'oung Pao*, II, IX, p. 34-35), M. Laufer donne des équivalences *feu-lièvre* = 786, *terre-lièvre* = 798, *bois-bœuf* = 784, et dit que, dans la chronologie de Bu-ston, le 4[e] cycle commence en 726[(1)]; il faut lire : 787, 799, 785, 727. En 1911, M. Laufer a publié un remarquable travail, auquel M. Grünwedel, dans le *Baessler-Archiv* de 1912 (t. III, n° 1), a rendu un juste hommage. Ce livre, intitulé *Der Roman einer tibetischen Königin*, est une édition et une traduction de la troisième des cinq œuvres qui portent le titre global de *bKa'-thaṅ sde-lṅa* et qui constituent, avec la biographie déjà connue, le fond de la légende de Padmasambhava. Or un colophon est joint à la première des cinq œuvres, et parle de l'année *feu femelle-porc*. En note, M. Laufer a supposé que cette année, 21[e] d'un cycle tibétain, répondait sans doute à 1226; il faut corriger en 1227. De même, à la page 242, une année *eau-dragon* ne peut pas être 1051, 1111, 1171, 1231, mais 1052, 1112, 1172, 1232; à la page 244, une année *bois-lièvre* est 1675 et non 1674; les mêmes corrections sont à adopter aux pages 245 et 246. Et si on avait le moindre doute au sujet de ces corrections, M. Laufer nous aiderait lui-même à les lever. En un autre passage de cette même page 244, il est question en effet de «la 19[e] année de Tao-kouang, qui est une année *terre-porc*». Si M. Laufer avait suivi les mêmes principes de réduction que pour les autres

de bTsoṅ-kha-pa 1357-1419 en invoquant le *Re'u-mig*. Ceci est parfaitement exact, mais M. Tsybikov ne l'avait pas dit, et d'autre part le *Re'u-mig*, dans la traduction de M. Sarat Chandra Dàs, donnait des correspondances fautives; nos confrères de Hanoi semblent donc s'être aperçus des erreurs chronologiques qui ont prévalu jusqu'ici.

(1) M. Laufer dit «le cinquième», mais le contexte même montre que c'est un *lapsus*, et qu'au lieu de «statt des vierten den fünften Cyklus», M. Laufer a voulu écrire «statt des fünften den vierten Cyklus».

dates, il eût indiqué ici 1838. Mais il est bien connu que la 19e année de Tao-kouang est 1839, et ici, ses connaissances de sinologue prévalant sur son système, c'est 1839 qu'il a rétabli à bon droit, et non 1838. Le même principe était à appliquer partout.

Il n'est pas jusqu'aux chronologistes qui ne se soient laissé prendre à ces interprétations inexactes. Le meilleur manuel chronologique dont nous disposions actuellement est le *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* de M. F. K. Ginzel, paru à Leipzig en deux volumes, 1906 et 1911. Les pages 403-409 du tome I sont consacrées à la chronologie du Tibet. M. Ginzel a bien vu l'écart de trois ans qui existe entre le cycle tibétain et le cycle chinois, et la rectification de 1867 au lieu de 1866 proposée par M. Waddell ne lui a pas échappé. Il ne rejette pas cependant la date de 1026 donnée pour le début du 1er cycle par Csoma, et admet l'existence réelle de la chronologie «rectifiée» imaginée par Schlagintweit. Ces pages sont peut-être les plus faibles dans un ouvrage par ailleurs excellent.

Toutes ces confusions relatives à la chronologie tibétaine remontent, en dernière analyse, à l'erreur initiale de Csoma. Ses successeurs ne paraissent pas avoir compris le mécanisme du double cycle sexagénaire usité au Tibet. Un cycle de soixante années qui commence en 1027 s'associe à un autre cycle de soixante années dont l'année initiale était revenue dès 1024. Jamais, contrairement à l'idée de Schlagintweit, les Tibétains n'ont confondu les deux systèmes. Nous devons cependant nous demander comment on peut justifier la coexistence de ces systèmes et en même temps leur divergence initiale. La question me paraît assez simple, si on tient compte des deux grandes influences qui se sont exercées au Tibet, celle de la Chine et celle de l'Inde. La Chine employait un cycle sexagé-

naire qui, en années de l'ère chrétienne, débute toujours par des années dont le dernier chiffre est 4, soit 4, 64, 124, 184, etc. C'est de ce cycle chinois que le système tibétain par éléments et animaux s'est, de toute évidence, inspiré. A quelque moment que les Tibétains l'aient adopté, ils ne devaient pas en modifier l'ordre et les correspondances, et c'est pourquoi ce cycle, au Tibet et en Mongolie comme en Chine, continue à exprimer par les mêmes termes les mêmes années. Mais ce cycle est fermé, ses extrémités se rejoignent, et, sans en brouiller l'ordre, on peut indifféremment prendre pour année initiale du cycle l'une quelconque de ses soixante années. C'est ainsi que les Tibétains, quand ils adoptèrent le cycle qui commence en 1027, purent continuer à exprimer leurs années selon le principe du cycle chinois, en éléments et en animaux, et sans en brouiller l'ordre de succession, mais en considérant simplement comme la première année du cycle chinois ce qui, aux yeux des Chinois, était en réalité la quatrième.

Mais pourquoi cette date initiale de 1027 dans l'autre cycle? Ici c'est du côté de l'Inde que nous devons regarder. Les noms tibétains des soixante années de ce cycle qui débute en 1027 sont de simples traductions des noms donnés dans l'Inde aux soixante années du grand cycle de Jupiter; parfois même, comme on l'a vu dans le colophon de l'ouvrage traduit par Huth, on emploie, à côté de la traduction tibétaine, le nom sanscrit. En son principe, le grand cycle de Jupiter de soixante ans, développé du petit cycle de douze ans, constitue un système d'« années vagues », puisqu'il est calculé sur les révolutions de Jupiter et que ces révolutions sont un peu inférieures aux années solaires. Mais, dans l'Inde du Sud, selon le système dit du Teliṅga, le grand cycle de Jupiter a été en quelque sorte stabilisé, c'est-à-dire que ses soixante noms n'ont plus servi qu'à désigner un cycle de soixante années

solaires [1]. C'est évidemment ce système qui a passé au Tibet [2]. Par quels intermédiaires, je ne sais, et c'est aux india-

[1] Cf. à ce sujet Warren, *Kala Sankalika, a collection of memoirs on the various modes according to which the nations of the Southern part of India divide time*, Madras, 1825, in-4°, p. 204; Kielhorn, *The sixty-year cycle of Jupiter*, dans *Indian Antiquary*, t. XVIII, p. 193-209.

[2] Il y a dans l'astronomie tibétaine une autre notion qui est peut-être venue par la même voie et au même temps que le grand cycle de Jupiter; c'est celle de la semaine planétaire. La notion de la semaine a été apportée en Asie centrale et en Chine avec le manichéisme et le nestorianisme vers le VIIe ou le VIIIe siècle, mais ne paraît pas s'y être solidement maintenue (cf. Chavannes et Pelliot, dans *J. A.*, janv.-févr. 1913, p. 161-177); au contraire, elle fit, à partir de ce moment, une grande fortune dans l'Inde; c'est de là qu'elle a pu revenir au Tibet vers l'an 1000. L'emploi de la semaine au Tibet pourra d'ailleurs nous aider à résoudre certains détails de chronologie. Dans tout le présent article, il n'a été question que des années, mais non des mois. Ceux qui ont parlé de chronologie tibétaine ont tous dit que le détail des mois n'y était pas toujours conforme aux données du calendrier chinois (cf. Ideler, *Ueber die Zeitrechnung der Chinesen*, p. 362-363; Huc, *Souvenirs*, II, p. 374-375; Rockhill, *The land of the Lamas*, p. 241); mais nous ignorons la mesure de ces divergences. Or il en est de l'hebdomade comme de tout système fermé; le cycle continue même quand le reste change. En années de l'hégire ou en ère chrétienne, en calendrier julien ou grégorien, les mêmes jours de la semaine se correspondent chez tous les peuples qui ont adopté l'hebdomade. Quand on aura réuni un certain nombre de dates tibétaines exprimées en années, en mois et en jours, et où le jour de la semaine sera en outre indiqué, il sera possible de voir dans quelle mesure ces mois et ces jours correspondent aux mois et aux jours du calendrier chinois. Les *Contributions* de M. Sarat Chandra Dâs montrent que des témoignages de ce genre ne font pas défaut, mais la chronologie de ses articles de 1881-1882 est trop suspecte pour qu'on ose construire avec d'aussi pauvres matériaux. Les renseignements que nous devons à M. Laufer offrent de tout autres garanties. Or, dans *Der Roman einer tibetischen Königin*, il est question de «l'année *eau-dragon*, le 8e jour du 4e mois, un lundi, qui coïncidait avec la constellation *dbo* (11e mansion lunaire)». Le cycle n'est pas indiqué, mais il ne peut, selon M. Laufer, s'agir que des quatre premiers cycles tibétains, ce qui nous donne le choix entre 1052, 1112, 1172, 1232; cette dernière année est, selon M. Laufer, la plus vraisemblable. Si nous voulons savoir à quelles dates correspondent, pour ces années-là, les 8e jours du 4e mois, nous avons à notre disposition : α. le tableau H de réduction donné à la fin de la deuxième édition du dictionnaire de Giles; β. la *Concordance* du P. Hoang (les tables du P. Havret, dans *T'oung Pao*, IX, 142, ne s'appliquent pas, du moins directement, sans indication des

nistes de nous le dire. Mais pour résoudre la question de fait et rendre compte de la date initiale de 1027 adoptée au Tibet, il suffit de remarquer que dans l'Inde même, là où on a utilisé le cycle de Jupiter stabilisé, un nouveau cycle de Jupiter commence précisément en cette même année 1027 [1].

caractères cycliques du jour); γ. les tables de M. Schram. Le tableau de M. Giles ne répond à rien; M. Giles s'en est servi pour réduire des dates du VIIIe ou du XIIe siècle, mais la première, celle de 1121, est inexacte, et la seconde, celle de 760, n'est juste que parce qu'elle dérive en réalité non du tableau H, mais du tableau cyclique K. Qu'on prenne des années récentes, dont les équivalences sont données partout : par exemple le 1er jour de la 1re lune chinoise de 1910 qui est le 10 février, ou de 1911 qui est le 30 janvier; le tableau H de M. Giles amènerait à lire le 2 février et le 22 janvier, ce qui est aussi inadmissible en calendrier julien qu'en calendrier grégorien (le tableau de M. Giles ne les distingue pas). Cette table H du dictionnaire de Giles, bien qu'empruntée à John Williams, est à rayer purement et simplement. Restent les tables du P. Hoang et de M. Schram. Celles du P. Hoang se sont montrées en général très sûres; quant à celles de M. Schram, elles sont établies pour la chronologie japonaise, et ne prétendent valoir d'une manière absolue, pour la chronologie chinoise, qu'à partir de 1624 A. D. Malgré ces réserves, les vérifications auxquelles j'ai procédé m'ont montré que, dans la plupart des cas, l'accord était absolu entre les deux chronologies; il y a donc là des garanties d'exactitude très sérieuses. Si nous prenons le 8e jour du 4e mois chez le P. Hoang pour les années 1052, 1112, 1172, 1232, nous obtenons les 9 mai 1052, 5 mai 1112, 2 mai 1172, 29 avril 1232; chez M. Schram, 9 mai 1052, 5 mai 1112, 26 avril 1172, 29 avril 1232. Or aucune de ces dates ne tombe un lundi. Il n'y a pas de conclusion formelle à tirer d'un exemple unique, et où le cycle visé est d'ailleurs douteux; il semble bien cependant que cet exemple vienne à l'appui des opinions autorisées selon lesquelles il n'y aurait pas accord, au point de vue des mois et des jours, entre les calendriers chinois et tibétains. Nos confrères indianistes devraient examiner par contre si l'indication du jour de la semaine concorde, pour une des années visées, avec quelqu'un des computs hindous, en particulier avec ceux de l'Inde du Sud; l'indication de la mansion lunaire aiderait d'ailleurs aux vérifications.

[1] M. Ginzel a soupçonné qu'il y avait un lien entre la date initiale du cycle tibétain et celle du cycle stabilisé de Jupiter, car, à propos de la date de 1867 substituée par M. Waddell au 1866 de Schlagintweit, il suppose qu'il s'agit là du cycle de l'Inde du Sud qui débute «en 1867-1868». Mais il me semble que M. Ginzel a commis ici à son tour une confusion. Son 1867-1868 ne paraît pas signifier que ce cycle, débutant en 1867, empiète sur 1868; c'est une équivalence qu'il donne à un an près pour la date initiale de la 1re

Pour l'utilisation pratique des divers travaux relatifs à la chronologie tibétaine, les résultats auxquels j'aboutis peuvent se résumer comme suit :

1° Toutes les dates de la chronologie de Csoma doivent être abaissées de deux ans; après cette correction, elles paraissent bonnes dans l'ensemble.

2° Les *Contributions* publiées en 1881-1882 par M. Sarat Chandra Dâs n'ont aucune valeur chronologique.

3° La traduction du *Reʿu-mig* publiée par M. Sarat Chandra Dâs en 1889 doit être corrigée en abaissant toutes les dates d'un an; mais il n'est pas sûr qu'il ne se soit pas glissé dans cette traduction bon nombre d'autres inexactitudes.

4° Dans la table chronologique de M. Waddell, les dates d'origine tibétaine doivent en principe être abaissées de deux ans; mais leur autorité est contestable.

5° La traduction de la *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* par M. Huth donne une chronologie toujours erronée, mais parfaitement cohérente. En abaissant toutes les dates d'un an, on obtient toujours la date indiquée par l'original tibétain.

année. En effet, à la page 374 du tome I, M. Ginzel dit que 1901 est la 34e année du cycle stabilisé de Jupiter, ce qui suppose bien qu'il place la 1re année en 1868. De même, à la page 373, M. Ginzel fait partir, dans l'Inde, ce cycle stabilisé de Jupiter «etwas um 905 oder 908 n. Chr.». Mais, puisqu'il s'agit du cycle stabilisé, dont les années concordent dès lors régulièrement avec les années solaires, il me semble bien qu'il faut placer le point de départ d'un cycle non pas de façon vague vers 905-908, mais en 907, et le cycle actuel commence en tout cas en 1867 et non en 1868.

TABLEAU DES DATES CYCLIQUES ANTÉRIEURES À L'ÈRE CHRÉTIENNE.

ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.				
			2637 2337 2037 1737 1437 1137 837 537 237	2577 2277 1977 1677 1377 1077 777 477 177	2517 2217 1917 1617 1317 1017 717 417 117	2457 2157 1857 1557 1257 957 657 357 57	2397 2097 1797 1497 1197 897 597 297 –
Bois. . .	Rat. . . .	Kia-tseu. . . .	37	77	17	57	97
(Bleu).	Bœuf. . .	Yi-tch'eou. . .	36	76	16	56	96
Feu. . .	Tigre. . .	Ping-yin. . . .	35	75	15	55	95
(Rouge).	Lièvre . .	Ting-mao. . .	34	74	14	54	94
Terre. .	Dragon. .	Wou-tch'en. .	33	73	13	53	93
(Jaune).	Serpent .	Ki-sseu.	32	72	12	52	92
Métal. .	Cheval. .	Keng-wou. . . .	31	71	11	51	91
(Blanc).	Chèvre. .	Sin-wei.	30	70	10	50	90
Eau. . .	Singe. . .	Jen-chen. . . .	29	69	9	49	89
(Noir).	Poule. . .	Kouei-yeou. .	28	68	8	48	88
Bois. . .	Chien. . .	Kia-siu.	27	67	7	47	87
(Bleu).	Porc. . . .	Yi-hai.	26	66	6	46	86
Feu. . .	Rat.	Ping-tseu. . .	25	65	5	45	85
(Rouge).	Bœuf. . .	Ting-tch'eou.	24	64	4	44	84
Terre. .	Tigre. . .	Wou-yin. . . .	23	63	3	43	83
(Jaune).	Lièvre . .	Ki-mao.	22	62	2	42	82
Métal. .	Dragon. .	Keng-tch'en .	21	61	1	41	81
(Blanc).	Serpent .	Sin-sseu. . . .	20	60	00	40	80
Eau. . .	Cheval . .	Jen-wou. . . .	19	59	99	39	79
(Noir).	Chèvre. .	Kouei-wei. . .	18	58	98	38	78

ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.				
			2637 2337 2037 1737 1437 1137 837 537 237	2577 2277 1977 1677 1377 1077 777 477 177	2517 2217 1917 1617 1317 1017 717 417 117	2457 2157 1857 1557 1257 957 657 357 57	2397 2097 1797 1497 1197 897 597 297 –
Bois. . .	Singe. . .	Kia-chen. . . .	17	57	97	37	77
(Bleu).	Poule. . .	Yi-yeou.	16	56	96	36	76
Feu. . .	Chien. . .	Ping-siu. . . .	15	55	95	35	75
(Rouge).	Porc. . . .	Ting-hai . . .	14	54	94	34	74
Terre. .	Rat.	Wou-tseu. . .	13	53	93	33	73
(Jaune).	Bœuf. . .	Ki-tch'eou. . .	12	52	92	32	72
Métal. .	Tigre. . .	Keng-yin. . .	11	51	91	31	71
(Blanc).	Lièvre . .	Sin-mao. . . .	10	50	90	30	70
Eau. . .	Dragon. .	Jen-tch'en. . .	9	49	89	29	69
(Noir).	Serpent .	Kouei-sseu. .	8	48	88	28	68
Bois. . .	Cheval. .	Kia-wou. . . .	7	47	87	27	67
(Bleu).	Chèvre. .	Yi-wei	6	46	86	26	66
Feu. . .	Singe. . .	Ping-chen. . .	5	45	85	25	65
(Rouge).	Poule. . .	Ting-yeou. . .	4	44	84	24	64
Terre. .	Chien. . .	Wou-siu. . . .	3	43	83	23	63
(Jaune).	Porc. . . .	Ki-hai.	2	42	82	22	62
Métal. .	Rat.	Keng-tseu. . .	1	41	81	21	61
(Blanc).	Bœuf. . .	Sin-tch'eou. .	00	40	80	20	60
Eau. . .	Tigre. . .	Jen-yin. . . .	99	39	79	19	59
(Noir).	Lièvre . .	Kouei-mao. .	98	38	78	18	58

ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.				
			2637 2337 2037 1737 1437 1137 837 537 237	2577 2277 1977 1677 1377 1077 777 477 177	2517 2217 1917 1617 1317 1017 717 417 117	2457 2157 1857 1557 1257 957 657 357 57	2397 2097 1797 1497 1197 897 597 297 –
Bois. . . .	Dragon. . .	Kia-tch'en.	97	37	77	17	57
(Bleu). .	Serpent . .	Yi-sseu.	96	36	76	16	56
Feu. . . .	Cheval. . .	Ping-wou.	95	35	75	15	55
(Rouge).	Chèvre. . .	Ting-wei.	94	34	74	14	54
Terre. . .	Singe. . . .	Wou-chen.	93	33	73	13	53
(Jaune).	Poule. . . .	Ki-yeou.	92	32	72	12	52
Métal. . .	Chien. . . .	Keng-siu.	91	31	71	11	51
(Blanc).	Porc.	Sin-hai.	90	30	70	10	50
Eau. . . .	Rat.	Jen-tseu	89	29	69	9	49
(Noir). .	Bœuf. . . .	Kouei-tch'eou . .	88	28	68	8	48
Bois. . . .	Tigre. . . .	Kia-yin.	87	27	67	7	47
(Bleu). .	Lièvre . . .	Yi-mao.	86	26	66	6	46
Feu. . . .	Dragon. . .	Ping-tch'en. . . .	85	25	65	5	45
(Rouge).	Serpent . .	Ting-sseu.	84	24	64	4	44
Terre. . .	Cheval. . .	Wou-wou.	83	23	63	3	43
(Jaune).	Chèvre. . .	Ki-wei	82	22	62	2	42
Métal. . .	Singe. . . .	Keng-chen. . . .	81	21	61	1	41
(Blanc).	Poule. . . .	Sin-yeou.	80	20	60	00 [1]	40
Eau. . . .	Chien. . . .	Jen-siu.	79	19	59	99 [1]	39
(Noir). .	Porc.	Kouei-hai.	78	18	58	98 [1]	38

[1] Dans le dernier cycle, au lieu de 00, 99, 98, lire A. D. 1, 2, 3.

TABLEAU DES DATES CYCLIQUES DE L'ÈRE CHRÉTIENNE JUSQU'EN 1923.

ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.					ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.					ÉLÉMENTS (ET COULEURS).	ANIMAUX DU CYCLE.	CARACTÈRES CYCLIQUES CHINOIS.	DATES INITIALES DES CYCLES CHINOIS.				
			4 304 604 904 1204 1504 1804	64 364 664 964 1264 1564 1864	124 424 724 1024 1324 1624 –	184 484 784 1084 1384 1684 –	244 544 844 1144 1444 1744 –				4 304 604 904 1204 1504 1804	64 364 664 964 1264 1564 1864	124 424 724 1024 1324 1624 –	184 484 784 1084 1384 1684 –	244 544 844 1144 1444 1744 –				4 304 604 904 1204 1504 1804	64 364 664 964 1264 1564 1864	124 424 724 1024 1324 1624 –	184 484 784 1084 1384 1684 –	244 544 844 1144 1444 1744 –
Bois...	Rat.....	Kia-tseu....	04	64	24	84	44	Bois...	Singe...	Kia-chen....	24	84	44	04	64	Bois.....	Dragon....	Kia-tch'en....	44	04	64	24	84
(Bleu).	Bœuf...	Yi-tch'eou...	05	65	25	85	45	(Bleu).	Poule...	Yi-yeou.....	25	85	45	05	65	(Bleu)...	Serpent...	Yi-sseu.......	45	05	65	25	85
Feu...	Tigre...	Ping-yin....	06	66	26	86	46	Feu...	Chien...	Ping-siu....	26	86	46	06	66	Feu.....	Cheval....	Ping-wou.....	46	06	66	26	86
(Rouge).	Lièvre..	Ting-mao...	07	67	27	87	47	(Rouge).	Porc....	Ting-hai....	27	87	47	07	67	(Rouge)..	Chèvre....	Ting-wei......	47	07	67	27	87
Terre..	Dragon..	Wou-tch'en..	08	68	28	88	48	Terre..	Rat.....	Wou-tseu...	28	88	48	08	68	Terre....	Singe.....	Wou-chen.....	48	08	68	28	88
(Jaune).	Serpent.	Ki-sseu.....	09	69	29	89	49	(Jaune).	Bœuf...	Ki-tch'eou...	29	89	49	09	69	(Jaune)..	Poule.....	Ki-yeou.......	49	09	69	29	89
Métal..	Cheval..	Keng-wou...	10	70	30	90	50	Métal..	Tigre...	Keng-yin....	30	90	50	10	70	Métal....	Chien....	Keng-siu.....	50	10	70	30	90
(Blanc).	Chèvre..	Sin-wei.....	11	71	31	91	51	(Blanc).	Lièvre..	Sin-mao....	31	91	51	11	71	(Blanc)..	Porc.....	Sin-hai.......	51	11	71	31	91
Eau...	Singe...	Jen-chen....	12	72	32	92	52	Eau...	Dragon..	Jen-tch'en...	32	92	52	12	72	Eau.....	Rat.......	Jen-tseu......	52	12	72	32	92
(Noir).	Poule...	Kouei-yeou..	13	73	33	93	53	(Noir).	Serpent.	Kouei-sseu..	33	93	53	13	73	(Noir)...	Bœuf.....	Kouei-tch'eou..	53	13	73	33	93
Bois...	Chien...	Kia-siu.....	14	74	34	94	54	Bois...	Cheval..	Kia-wou....	34	94	54	14	74	Bois.....	Tigre.....	Kia-yin.......	54	14	74	34	94
(Bleu).	Porc....	Yi-hai......	15	75	35	95	55	(Bleu).	Chèvre..	Yi-wei.....	35	95	55	15	75	(Bleu)...	Lièvre....	Yi-mao.......	55	15	75	35	95
Feu...	Rat.....	Ping-tseu...	16	76	36	96	56	Feu...	Singe...	Ping-chen...	36	96	56	16	76	Feu.....	Dragon....	Ping-tch'en....	56	16	76	36	96
(Rouge).	Bœuf...	Ting-tch'eou.	17	77	37	97	57	(Rouge).	Poule...	Ting-yeou...	37	97	57	17	77	(Rouge)..	Serpent...	Ting-sseu.....	57	17	77	37	97
Terre..	Tigre...	Wou-yin....	18	78	38	98	58	Terre..	Chien...	Wou-siu....	38	98	58	18	78	Terre....	Cheval....	Wou-wou.....	58	18	78	38	98
(Jaune).	Lièvre..	Ki-mao.....	19	79	39	99	59	(Jaune).	Porc....	Ki-hai......	39	99	59	19	79	(Jaune)..	Chèvre....	Ki-wei.......	59	19	79	39	99
Métal..	Dragon..	Keng-tch'en.	20	80	40	00	60	Métal..	Rat.....	Keng-tseu...	40	00	60	20	80	Métal....	Singe.....	Keng-chen....	60	20	80	40	00
(Blanc).	Serpent.	Sin-sseu....	21	81	41	01	61	(Blanc).	Bœuf...	Sin-tch'eou..	41	01	61	21	81	(Blanc)..	Poule.....	Sin-yeou......	61	21	81	41	01
Eau...	Cheval..	Jen-wou....	22	82	42	02	62	Eau...	Tigre...	Jen-yin.....	42	02	62	22	82	Eau.....	Chien.....	Jen-siu.......	62	22	82	42	02
(Noir).	Chèvre..	Kouei-wei...	23	83	43	03	63	(Noir).	Lièvre..	Kouei-mao..	43	03	63	23	83	(Noir)...	Porc......	Kouei-hai.....	63	23	83	43	03

MÉLANGES.

NOTE SUR L'ESTIMATION
DE
LA LONGUEUR DU DEGRÉ TERRESTRE
PAR LES BABYLONIENS[1].

Les Babyloniens (et nous employons cette expression pour désigner un peuple quelconque où le système métrique dit babylonien était en usage), les Babyloniens, disons-nous, divisaient le cercle (cette expression prise dans son sens géométrique) en 360 degrés et le degré en 60 minutes, ce qui donne 21,600 minutes pour le cercle entier. Ce nombre de minutes est également celui qu'ils attribuaient au jour astronomique.

Il apparaît comme extrêmement vraisemblable qu'à ces divisions abstraites du cercle géométrique, devaient correspondre des divisions concrètes, en mesures de longueur, en mesures linéaires, appliquées à la mensuration du globe terrestre.

Cherchons donc quelles mesures linéaires babyloniennes connues peuvent offrir une double concordance : une concordance avec le système appliqué à la division du cercle *in abstracto;* une concordance avec une évaluation acceptable de la longueur du degré terrestre.

[1] Complément à l'article paru dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1913, p. 427.

Si nous supposons, par hypothèse *a priori*, que le degré a été évalué, par les Babyloniens, aux 110,800 mètres adoptés par l'unanimité des auteurs de l'antiquité classique, il nous faut trouver une mesure itinéraire babylonienne qui corresponde, sur le pied de l'évaluation du degré à 110,800 mètres, à la longueur de la minute, laquelle est, dans ce cas, de 1,846 m. 66 2/3, résultat de la division de 110,800 mètres par 60.

Or, précisément, 5,000 pieds royaux dits lagides, de 0 m. 369 1/3 l'un, correspondent exactement à la longueur cherchée. Rappelons que les mesures dites lagides étaient d'usage courant en Babylonie; elles ont été employées, par exemple, à la construction du mur d'enceinte de Babylone.

Quant au système itinéraire basé sur le pied royal lagide, il se détaille comme suit :

Pied royal				1	0m 369 1/3
Stade			1	500	184 66 2/3
Mille		1	10	5,000	1,846 66 2/3
Parasange	1	3	30	15,000	5,540

On voit ainsi que la longueur cherchée pour la minute est celle du mille constitué sur la base du pied royal lagide. Par suite, le mille correspond à 1/60 de degré, le stade à 1/600 de degré, enfin la parasange à 1/20 de degré.

Comme le degré a 60 milles, ce qui correspond à 60 minutes, la circonférence terrestre, divisée en 60 degrés, comprend 21,600 milles, de même que le cercle géométrique comprend 21,600 minutes.

Ces nombres ronds et concordants, leur parallélisme, constituent, pensons-nous, une démonstration péremptoire de l'hypothèse émise *a priori*.

Par suite et comme conclusion, les Babyloniens ont donné, à la longueur du degré, la dimension de 60 milles de 1,846 m. 2/3 l'un, soit de 110,800 mètres, laquelle a été

indiquée ensuite par Ératosthènes et répétée, d'après lui, par tous les auteurs anciens.

Observation chronologique. — En Asie antérieure, comme en Égypte, le plus ancien système métrologique connu repose sur le nombre 4 (les quatre doigts de la main autres que le pouce) multiplié par 10 (le nombre total des doigts des deux mains), d'où 40 comme dénéral constitutif du talent phénicien et carthaginois et de certaines unités pondérales en Égypte.

Ensuite est apparu, comme base, le nombre 5 (les doigts de la main sans en excepter le pouce) multiplié par 10 (les doigts des deux mains), d'où est résulté l'étalon de 50, dominant dans l'Égypte ancienne. Il se trouvait en usage, par exemple, à l'époque où les Romains ont adopté leur centupondium de 50 minas et de 100 litras (livres). Il s'agit là du centupondium que Tite-Live désigne sous le nom de talent ancien, lequel a précédé celui déjà employé aux premiers temps de la République et toujours depuis lors, mais dont le poids était supérieur d'un cinquième à celui du talent ancien, dont il avait conservé la division en 100 livres.

Finalement, est apparu l'étalon de 60, dominant en Babylonie, formé du nombre 5, celui des doigts de la main, multiplié par 12, le nombre des heures de la journée astronomique, car les Babyloniens divisaient le jour astronomique en 12 heures de 30 minutes au lieu des 24 heures actuelles de 60 minutes. Cette division en 24 heures de 60 minutes est née de la coutume romaine et grecque de doubler le fractionnement de chaque unité égypto-babylonienne empruntée.

En raison de cette succession des nombres 40, 50 et 60, comme base de numération, puisque ce dernier nombre a servi de générateur à la division, et du cercle géométrique, et du cercle équatorial, la conclusion est que cette division s'est opérée à l'époque où le nombre 60 était dominant. Cette époque

est celle qui a précédé immédiatement, en Babylonie, la conquête médo-perse.

Indiquons, en terminant, par quelles transitions les calculateurs antiques en sont arrivés à constituer la division du cercle géométrique et du cercle équatorial en 360 degrés de 60 minutes l'un.

La division de la journée en parties est née de l'organisation du service militaire de garde. Ce service était assuré par trois escouades (de dix hommes ou une décurie), dont chacune occupait successivement le poste pendant le tiers de la journée. Dans chaque escouade, la sentinelle était de garde hors du poste pendant le quart du temps de service de son escouade. La journée se trouvait ainsi divisée en 12 parties ou heures, par la succession des sentinelles en un même point donné. La sentinelle était de garde pendant 1 heure, 2 heures actuelles; une escouade occupait le poste pendant 4 heures, 8 heures actuelles. Ainsi, comme actuellement, 12 sentinelles se succédaient en un même point, au cours de la journée astronomique.

Quand le mode de division de la journée a été, ensuite, appliqué à l'année, celle-ci était déjà répartie en autant de mois, 12 mois lunaires, que la journée comptait d'heures.

De même que la journée se divisait en trois relèves, l'année a été divisée en trois saisons, car tel était le nombre des saisons dans le système égypto-babylonien.

De même que la journée comptait trois relèves, chacune effectuée par une décurie, ce qui donnait 30 hommes pour la journée entière, le mois a compris 30 jours, ce qui a donné 360 jours à l'année de 12 mois, ce qui a donné, également, 3 décades de 10 jours au mois, de même que la journée comprenait trois relèves de 10 hommes.

Une fois le mois (une heure d'année) divisé en 30 jours, l'heure, par un mouvement logique de retour en arrière, a été,

à son tour, divisée en 30 minutes, comme en trois tiers d'heure de 10 minutes l'un, car telle était la division égypto-babylonienne de l'heure. Les 12 heures de la journée, à 30 minutes l'une, ont ainsi constitué un total de 360 minutes, égal au nombre des jours de l'année mathématique.

Quand il s'est agi de diviser le cercle géométrique, il lui a été donné autant de degrés que l'année comprenait de jours, soit 360, puis chaque degré ou jour a été réparti en 60 minutes, ce qui a constitué une nouvelle unité, l'unité de 60 parties, qui est l'unité complexe sexagésimale, née, comme nous l'avons dit, de la multiplication par 5, l'ancien dénéral, du nombre 12 fourni par les mois de l'année. Au moyen de la multiplication du nombre des degrés, 360, par le nombre des minutes au degré, 60, il a été obtenu un nouveau grand nombre, celui de 21,600 unités, les 21,600 minutes entre lesquelles se divisent et le cercle géométrique et le cercle équatorial.

Cette grande unité de 21,600 parties se retrouve, notons-le, dans le *kasgid* (parasange) sexagésimal, toujours constitué par 21,600 pieds décimaux, ce qui donne au *gm* (stade) d'un trentième de *kasgid,* tout à la fois 720 pieds décimaux et 600 pieds duodécimaux, en raison de ce que chaque pied duodécimal comprend 12 pouces, tandis que le pied décimal contient seulement 10 des mêmes pouces.

De même pour les mesures agraires le *makhar-gagar* (dont 4,000 constituent la superficie de Babylone) a son grand côté constitué par 2,160 coudées, ce qui donne, à la décade du *makhar-gagar,* un grand côté de 21,600 coudées ordinaires lagides de 0 m. 277 l'une.

J.-A. Decourdemanche.

COMPTES RENDUS.

Monuments of Arabic philology. Commentary of Ibn Hisham's Biography of Muhammad, according to Abu Dzarr's MSS. in Berlin, Constantinople and the Escorial, edited by Dr Paul Brönnle. — Cairo, F. Diemer; Finck and Baylaender succ., 1911; 2 vol. in-8°, en tout xvi-466 pages.

Dans sa préface, M. Paul Brönnle présente ces deux volumes jumeaux — les premiers d'une série qui en comptera six — avec une joie toute paternelle et une certaine solennité. Et cette exposition, quelque peu bruyante, étonne d'abord le lecteur qui, ne l'attendant point dans un ouvrage de pure érudition, est tenté de la trouver de mauvais goût. Elle lui paraît ensuite moins exagérée, quand il apprend que la nouvelle publication contient les prémices d'un labeur ardu, opiniâtre et désintéressé, qui s'est prolongé pendant une période de dix ans. Le lecteur voit aussi les intentions de M. P. Brönnle, intentions tout à fait dignes d'encouragements : celui-ci a voulu rendre accessible aux Orientaux et aux orientalistes plusieurs des monuments les plus anciens et les plus importants de la philologie arabe, ceux qui mettent en relief la formation de la langue, son développement, ses richesses, son originalité, sa saveur, ses subtilités, et qui éclairent, du même coup, l'histoire, la géographie et, parfois, les autres sciences musulmanes.

Il y aura deux éditions : celle-ci d'abord, l'«Édition orientale», qui donnera seulement les textes arabes avec des préfaces en anglais, puis, dans un sixième et dernier volume, les notes critiques et les tables; enfin, «dans quelques années, l'Édition européenne» (arabe-allemande), où chaque volume formera un tout complet. Cette dernière sera l'édition critique proprement dite.

Les deux volumes de l'«Édition orientale» qui ont déjà paru contiennent, dans son entier, un commentaire inédit d'Abou-Dharr (mort à Fez en l'an 604 de l'hégire) sur la *Sîra* ou *Vie* officielle de Mahomet, telle que nous l'a laissée Ibn Hichâm. Le texte même de la *Sîra* n'est pas réédité par M. P. Brönnle, qui renvoie page par page à l'édition critique de Wüstenfeld.

Quant au commentaire d'Abou-Dharr, il est magnifiquement imprimé et abondamment pourvu de voyelles. Il s'y est glissé, par malheur, des leçons douteuses, et aussi des fautes d'impression en assez grand

nombre. On se demande, en lisant certains passages, quelle méthode a suivie l'éditeur, car il n'en dit rien, et s'il ne s'est pas borné, par endroits, à copier un manuscrit fautif. Quelques exemples pêchés au hasard :

Vol. I, p. 175, l. 15, أَشْبابُ, lire أَشْبابُ.

P. 176, l. 11, النَّشر, lire القَشر. Cette leçon est indiquée par les mots qui l'expliquent القَهْر والغلبة; du reste nous lisons plus bas, dans le même volume, p. 208, l. 12, القَسْرُ ... القَهْر والغلبة.

P. 177, l. 1, السمائل, lire الشمائل; l. 2, نَدام, lire نِدام «compagnons de beuverie»; l. 4, أُخذ بثأرك, lire آخُذُ بثأرك; dernière ligne, عَجَبًا, lire عُجْبًا «infatuation de soi-même», correspondant à كِبْرًا qui précède.

Vol. II, p. 357, l. 10, مِن حَدَسٍ, lire مِنْ حَدْسٍ, ou mieux مِنْ حَدَسَ. C'est le nom d'une tribu : cf. Yâqout, *Mo'djam*, II, p. 221.

P. 359, l. 12, الكُرْس, mieux الكِرْس «le tas de pierres»; l. 14, العَاشُ, lire العَاس «sombre».

P. 364, l. 7, نَشَيْتُ, lire نَشِيتُ.

P. 416, l. 12, القَدا, lire القَذا, et mieux القَذَى «le fétu».

P. 417, l. 2, سِطت, lire سُطْتُ; l. 11, النَفْج, lire النَفْخ «la transpiration»; même ligne, عَرْصَتُها, lire عُرْضَتُها «le but à atteindre», ici «la région à traverser»; l. 16, البَهق : les manuscrits n'ont-ils pas اللَهِق «blanc»? Même ligne, الحِزّان, mieux الحُزّان «les collines raboteuses», du singulier حَزِيز et non حَزِينٌ (ligne suivante).

P. 418, l. 4, المُعْجَنَة, lire المُعَجَّنَة «de race noble»; sinon le vers est faux, parce qu'il y manque une syllabe; l. 11, لِحْيَيْها, lire لَحْيَيْها «ses deux mâchoires», du singulier لَحْي et non لِحْي (même ligne).

P. 419, l. 3, رَيم, lire زِيَمْ «dispersés».

P. 420, l. 11, الدِرْسانِ, lire الدِرْسان «les deux vêtements usés».

P. 422, l. 1, عَرَبَتْ, lire غَرَبَتْ «[les étoiles] se sont couchées».

P. 465, l. 5, بَقيعُ الفَرْقَدِ, lire بَقيعُ الغَرْقَدِ, nom du cimetière de Médine dont parle l'auteur : cf. Yâqout, *Mo'djam*, III, p. 787; l. 10, الإثمد, lire الإثْمِد «l'antimoine». Etc.

Peut-être, dans quelques-uns de ces cas, Abou-Dharr s'est-il écarté lui-même de l'orthographe et de la vocalisation communément reçues. Au tome VI de la présente édition et surtout dans l'édition européenne, une étude minutieuse des divers manuscrits devra nous renseigner sur ce point. Celui qui rédigera la liste des variantes et la table des *errata* fera aussi, il n'en faut pas douter, une revision attentive, scrupuleuse et

méthodique du texte actuel. Par ce moyen, il pourra nous donner une édition excellente et tout à fait définitive.

En réalité, le contingent des mots mieux expliqués par Abou-Dharr que par les autres philologues n'est peut-être pas fort nombreux. La valeur et la signification des vocables employés dans la *Sîra* nous étaient déjà connues par d'autres ouvrages de premier ordre. Mais ici tous ces vocables sont avantageusement groupés comme dans un lexique; et le commentaire est lui-même un modèle de clarté et de précision.

C'est pourquoi, et en dépit de quelques fautes, la publication de M. P. Brönnle sera bien accueillie de tous les arabisants, amateurs de philologie ou historiens.

Jean PÉRIER.

Dr. Leo LANDAU. *ARTHURIAN LEGENDS, or the Hebrew-German rhymed version of the Legend of King Arthur.* Part I de *Hebrew-German romances and tales, and their relation to the romantic Literature of the middle ages* (*Teutonia*, fasc. 21). — Leipzig, éd. Arenarius, 1912; in-8°, LXXXV-150 pages et IV planches de fac-similia.

Cette publication n'intéresse pas seulement la littérature sémitique en général et la paléographie hébraïque en particulier, mais encore la linguistique romane, par sa parenté avec le cycle carolingien des «Chevaliers de la Table ronde», ou cycle breton, qui a pour centre le roi légendaire de la Grande-Bretagne, Artus ou Arthur. A cette série de poèmes chevaleresques, qui constitue d'énormes collections, soit historiques, soit mystiques, collaborèrent des poètes venant des pays les plus divers, aussi bien saxons que français, tels que Robert Wace, par son *Roman de Brut,* surtout Chrestien de Troyes, l'auteur du *Roman de Perceval,* etc.

Ce point d'histoire littéraire est très connu; mais nous l'aurions vu avec plaisir rappelé brièvement, puisque l'éditeur littéraire de la présente publication se trouve être un peu des nôtres, depuis qu'en 1904 il est devenu docteur ès lettres près l'Université de Paris, par une modeste thèse française sur l'Épître historique de R. Scherira Gaon, un savant de Kairouân au IXe siècle. Cette fois, M. Landau nous donne des récits populaires sur Artus, d'après le texte médiéval qui remonte au XIVe siècle et dont il y a deux copies manuscrites à la Bibliothèque municipale de Hambourg : A, n° 288, qui remonte au commencement du XVe siècle; B, n° 327, écrit vers la fin du XVIe siècle.

Les deux manuscrits peuvent constituer des modèles d'écriture hé-

-aïque cursive, avant que le tracé de l'écriture rabbinique eût dégé-é, par tachygraphie, en la forme communément adoptée de nos -s. M. Landau aurait dû signaler cette défectuosité en touchant à -istoire de ce système graphique, opportunément illustrée par les deux premières planches. Du reste, M. Landau, dans une introduction très développée, justifie son système de transcription en lettres européennes, et il établit ainsi des faits du domaine de la phonétique, qu'il reste à ériger à l'état de règles, à l'aide de parallélismes basés sur des versions congénères ou contemporaines. C'est ce que l'auteur aura peut-être un jour l'occasion de compléter à propos d'une édition similaire.

Moïse Schwab.

Le livre du prophète Amos. Extrait de la *Bible du Centenaire* préparée par la Société biblique de Paris; traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes. — Société biblique de Paris, 1913; in-8° de xxxii-28 pages.

Comme l'indique le titre, le présent opuscule est un spécimen de la nouvelle traduction des Écritures, que la Société biblique de Paris a décidé de publier à l'occasion du centenaire de sa fondation. Cette œuvre doit servir à vulgariser les travaux de la critique moderne, tant pour ce qui concerne l'histoire de la Bible que pour la constitution du texte. Pour cette raison la version nouvelle ne s'attache pas exclusivement au texte hébreu, comme les traductions antérieures, mais adopte les leçons de la Septante, de la Vulgate, de la Pechitto et des Targoumim, quand elles paraissent meilleures que celles du texte masorétique, et même les corrections des exégètes modernes, quand elles paraissent raisonnables. Quand la leçon de la Masora est rejetée, elle est donnée au bas du texte.

Les auteurs de la traduction n'ont pas voulu, comme on l'a fait jusqu'ici dans la plupart des bibles françaises, dissimuler les obscurités et les difficultés du texte original. Ils les ont indiquées au moyen de signes appropriés et commentées dans des notes. Lorsqu'un passage est absolument incompréhensible et ne peut être remis sur pied, il est remplacé par des points. Les morceaux que la critique considère comme ajoutés sont entre crochets; les additions du rédacteur et les gloses sont imprimées en petits caractères. Les notes ne sont pas seulement critiques; elles fournissent toutes les données géographiques, historiques et archéo-

logiques nécessaires à l'intelligence complète du texte, et forment ainsi un commentaire suffisant, quoique très concis, de la traduction.

Enfin chaque livre est précédé d'une introduction qui en analyse le contenu, en explique les tendances, en indique la place et le rôle dans la littérature biblique, et donne les conclusions de la critique pour les questions de date et d'authenticité que soulève l'ouvrage.

Tel est, sommairement exposé, le plan de la nouvelle publication. L'idée d'une traduction critique nous paraît très heureuse, et, à en juger par le livre d'Amos, l'exécution nous en paraît tout à fait digne d'approbation. La traduction, tout en étant aussi exacte que possible, est suffisamment élégante[1]. Il était difficile de faire mieux sans tomber dans l'adaptation, qui est un genre tout différent, ou sans enlever sa saveur au texte original. Il y a des hébraïsmes que l'on est obligé de conserver, par exemple : «A cause de trois péchés de Damas, et à cause de quatre, je ne révoquerai pas mon arrêt.» Un écrivain moderne s'exprimerait autrement, mais la phrase, avec sa tournure sémitique, est très expressive.

Les notes sont substantielles et répondent bien au but que poursuivent les traducteurs[2].

L'introduction (p. XVII-XXXII) comprend une courte étude sur le prophétisme avant Amos et résume ce qu'on sait sur les anciens *nabi*. Puis elle caractérise la prédication d'Amos, qui a parlé principalement contre l'avidité des riches et contre la fausse piété, et a annoncé le châtiment divin. Elle indique les morceaux dont la critique dénie la paternité à Amos.

Un avant-propos (p. V-XVI) expose sommairement les ressources dont on dispose pour l'établissement des textes du Nouveau et de l'Ancien Testament et indique la manière dont les auteurs de la nouvelle traduction ont compris leur tâche. Ils ont voulu faire œuvre de science et ont écarté les préventions dogmatiques. Nous ne pouvons que nous associer à leurs judicieuses considérations. Nous sommes étonnés toutefois de lire que les *rabbins* ayant achevé d'établir le texte masorétique *ont détruit*

(1) La phrase «Parce que je te ferai cela» (IV, 12) est la seule qui nous ait paru un peu plate.

(2) Une seule nous a paru inspirée par une préoccupation plutôt morale que scientifique : Amos prédit (VII, 17) à Amasia, prêtre de Jéroboam, que sa femme se prostituera dans la ville. Une note met : «Outragée par les soldats ennemis qui y entreront en vainqueurs.» Si le prophète avait voulu parler d'outrage, il aurait pris un autre terme que *zana*, qui désigne la débauche volontaire.

tous les anciens manuscrits hébraïques de la Bible. Un pareil procédé à l'égard de livres sacrés aurait été, aux yeux des pieux docteurs, une grave profanation! Si l'on veut expliquer pourquoi les manuscrits représentent tous *à peu près* le même texte, il est bien plus simple d'admettre que pendant plusieurs siècles on a corrigé les livres d'après les exemplaires qui passaient pour les meilleurs, et que les manuscrits hors d'usage ont été mis à la réserve (*geniza*) ou enfouis. Le texte masorétique n'est pas *un* mais *unifié.* La Masora elle-même en fournit la preuve, par exemple avec le *Qeré ketib,* qui a conservé les variantes officielles[1].

En terminant, les traducteurs affirment que la foi religieuse n'est nullement liée à certaines opinions traditionnelles sur l'âge ou l'auteur de tel livre biblique, sur l'authenticité de tel ou tel passage. Nous ne voudrions pas entrer ici dans le domaine religieux. Nous nous bornerons à dire que si l'habitude de traiter les questions bibliques d'une manière scientifique et rationnelle ne favorise pas la croyance au surnaturel, il est certain, comme le disent les nouveaux traducteurs, que la valeur morale de la Bible se dégage plus nettement quand la méthode historique nous montre le progrès des idées religieuses que lorsqu'on veut, à toute force, maintenir l'uniformité absolue de la pensée biblique.

Quand nous aurons ajouté qu'au point de vue typographique le livre d'Amos a un aspect très agréable, nous n'aurons plus qu'à souhaiter à la publication entreprise de trouver le succès qu'elle mérite, car elle servira utilement à faire connaître la science exégétique dans les pays de langue française.

Mayer Lambert.

C. Brockelmann. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* II Band, *Syntax.* — Berlin, Reuther et Reichard, 1913; in-8° de xx-708 pages.

La première partie de l'*Esquisse de grammaire comparée des langues sémitiques* (phonétique et morphologie) a paru en 1908. Nous en avons

[1] La même page (vii) contient quelques inexactitudes ou fautes d'impression. Ce qui est dit des Targoumim donnerait à croire que ces ouvrages contiennent des *citations* de la Bible. — Au lieu de *Jos.,* xv, 22-32, il faut mettre 21-32, car l'énumération commence à la fin du verset 21. — Les mots «quatre versets *plus loin*» veulent dire : «quatre versets *suivants*». — Au lieu de II *Chr.,* xxii, 1, il faut mettre xxii, 2, et effacer le mot «suivant».

rendu compte dans ce journal (1909, t. I, p. 115-121). La seconde partie (syntaxe) est à son tour terminée, et l'on ne peut que rendre hommage à la richesse des matériaux que l'auteur a accumulés dans ce second volume. Les grammairiens auront désormais à leur disposition un répertoire commode de documents syntactiques, pour lesquels on était obligé jusqu'ici de consulter un nombre considérable d'ouvrages spéciaux. C'est donc un instrument de travail très précieux que M. Brockelmann a mis entre les mains des sémitisants.

La syntaxe est divisée en trois livres allant du simple au composé. Le premier concerne la proposition simple nue (c'est-à-dire sans compléments) et comprend les propositions exclamatives, affirmatives (nominales et verbales) et interrogatives. Le second livre est consacré à la proposition simple avec complément et traite de l'adjectif attributif (épithétique), de l'apposition, du complément génitif, objectif, prépositionnel (avec un appendice sur les nombres), puis du complément adverbial et de l'emploi des prépositions, de la place des membres de phrase, de leur accord, de la négation, de l'interrogation multiple, de la paronomasie, des ellipses et de la jonction des mots. Le troisième livre est relatif à la proposition complexe et parle des propositions coordonnées, de la transformation des coordonnées en subordonnées, des subordonnées non introduites par des conjonctions et des subordonnées avec conjonctions.

L'ouvrage est accompagné d'une table alphabétique des matières, d'un index des mots expliqués dans les divers dialectes sémitiques, d'une liste des passages bibliques cités dans la syntaxe, d'un tableau des abréviations et d'une liste d'additions et corrections.

Comme dans le premier volume, l'auteur traite les questions successivement dans les différentes langues sémitiques de sorte que son œuvre paraît être plutôt une synopse des grammaires sémitiques qu'une grammaire comparée. Mais l'inconvénient de cette méthode semble beaucoup moins sensible dans la syntaxe que dans la morphologie, car sous le rapport de la construction de la phrase les langues sémitiques s'écartent plus les unes des autres que sous celui de la formation des mots, et l'évolution du langage se poursuit donc plutôt dans chacune séparément que dans l'ensemble.

L'auteur nous paraît avoir cité plus abondamment les monographies dans ce second volume que dans le premier, et il faut lui être reconnaissant d'avoir atténué le parti pris de silence qu'il avait montré à l'égard de certains travaux de philologie. C'est dans le *Grundriss* que l'on cherchera naturellement l'indication des études portant sur des points

IMPRIMERIE NATIONALE.

spéciaux de la linguistique, et ç'aurait été diminuer l'utilité de l'œuvre que d'y restreindre la bibliographie.

Nous terminerons par quelques observations visant des points de détail, et ne tendant nullement à rabaisser le mérite du livre de M. Brockelmann.

§ 12 *a*. On ne doit pas mettre sur le même plan l'emploi de la négation *lô* dans un ordre comme *Gen.*, xix, 17, et dans une loi comme *Ex.*, xxiv, 8. Dans les lois l'indicatif est de règle, que la phrase soit positive ou négative.

§ 18. Les mots *keyarḥè qèdèm* (*Job*, xxix, 2) ne signifient pas «comme un mois d'autrefois», mais «comme [dans] les mois d'autrefois».

§ 24 *a* et 275 *b*. Les mots *demé āḥikā ṣoʿăqîm* (*Gen.*, iv, 10) forment une proposition génitive dépendant de *qol* (cf. § 4) et *ṣoʿăqîm* a pour sujet *demé*.

§ 25 *e*. Dans la phrase *min Baġdâda ilâ Nahrawâna arbaʿatu farâsiḫa* les deux derniers mots sont le sujet et non pas les premiers.

§ 45 *b*. Dans la phrase *wa'ulā'ika humu 'lmufliḥûna* «ce sont ceux-là qui réussissent», c'est le dernier mot qui est le sujet et le pronom qui est le prédicat, car ce qui est affirmé c'est que les gens qui réussissent sont ceux que l'on désigne. De même pour la phrase : C'est Dieu (qui est) le juste et nous (qui sommes) les méchants, les prédicats sont *Dieu* et *nous*. De même encore (§ 50) dans la phrase *tilka ḥudûdu 'llāhi* «voilà les châtiments divins», le pronom démonstratif est le prédicat et le substantif le sujet.

§ 48 *a*. L'assertion que le sujet duel est suivi, en arabe moderne et en hébreu, du singulier ou du pluriel féminin paraît erronée, à en juger tout au moins par les exemples de l'alinéa *f*.

§ 73 *c*. Dans *ʿubbad bakh* (*Is.*, xiv, 3) la préposition *b* ne marque pas l'auteur de l'acte, car à l'actif on emploie également cette préposition, par exemple *Jér.*, xxii, 15; xxv, 14. Le mot *bakh* est donc un complément adverbial.

§ 114. Dans le Talmud on peut employer pour les interrogations les particules (*u*)*mí*, *wekí*, *aṯṭû*, *kelûm* (Levias, *Grammar of the... Babylonian Talmud*, § 163 et 165; Dalman, *Grammatik des jüdischpalästinischen Aramäisch*, § 46).

§ 135 *b*. Les exemples de paronomasie tirés de l'hébreu ne correspondent pas à ceux qui sont tirés de l'arabe. Dans ceux-ci le participe renforce le substantif, par exemple *šuġul šâġil* «un travail occupant», tandis que dans *karèmès haromès* «le reptile qui rampe», le participe

est employé pour amener le complément adverbial *'al ha'arèṣ* «sur la terre».

§ 248 *b.* Les mots *ka'ét, kayyom* marquent des dates très précises et non pas approximatives. — Devant un infinitif on emploie la particule *ke* s'il y a connexité causale entre la proposition temporelle et la proposition principale; voir *Revue des études juives*, 1912, I, p. 306-307.

§ 332 et 423 *d.* Dans le passage *ki to'abat miṣrayim nizbaḥ* il n'y a pas de proposition subjective sans conjonction; mais *to'abat* est le complément objectif de *nizbaḥ*, et c'est une antiphrase pour *élohé* «divinité». Moïse objecte à Pharaon que l'animal sacrifié par les Israélites est le dieu même que les Égyptiens adorent, à savoir le bœuf. La fin du verset est encore plus claire : «Si nous sacrifions l'abomination (lisez : le dieu) des Égyptiens, est-ce qu'ils ne nous tueront pas?» Cette interprétation, la seule possible, se trouve déjà dans Rachi, qui compare avec raison «Milkom, abomination des Ammonites» (II *R.*, XXIII, 13), et ajoute : «C'est par rapport à Israël que (la Bible) l'appelle abomination.»

§ 397. Les mots *nakôn haddabar mé'im haèlohim* ne signifient pas «il est clair que la chose vient de Dieu», mais «la chose est décidée de la part de Dieu».

§ 442. Mettre *omréhu* pour *imrĕhu.*

Mayer LAMBERT.

STUDI ITALIANI DI FILOLOGIA INDO-IRANICA diretti e pubblicati a cura e spese di Francesco L. PULLÉ. Vol. VIII : *La metrica degli Indi.* — Firenze, G. Carnesecchi e figli, 1912; in-8°, 8 + XXV + 48 + 160 + 16 pages.

Il y a cinquante ans déjà que Weber publia sur la métrique hindoue les deux mémoires synthétiques qui constituent le huitième volume de ses *Indische Studien.* Depuis n'ont paru que des études éparses, en particulier celles de M. Jacobi sur le çloka, la quantité en prâkrit et divers types de vers, comme l'âryâ et l'udgatâ, et celles de M. Oldenberg sur le çloka également et sur la métrique des hymnes védiques. Mais un ouvrage d'ensemble faisait défaut, et il était permis de le regretter. Aussi l'inspiration de M. le Professeur Pullé de consacrer à la métrique hindoue le huitième volume tout entier de ses *Studi italiani di filologia indo-iranica* est-elle des plus heureuses et des plus louables. Ce volume, pouvons-nous affirmer, obtiendra des indianistes le meilleur accueil, car il est riche de faits, méthodique et clair dans l'exposition, facile enfin à consulter.

M. Pullé lui-même en a écrit l'introduction. Il y traite d'une façon

générale de la métrique du Véda, où il s'inspire de Weber, et donne une analyse du *Chandaḥ-sûtra* de Piṅgala, le traité indigène le plus important sur la question. Une bibliographie chronologique termine cette introduction de 23 pages.

L'ouvrage proprement dit comprend deux parties, respectivement consacrées à la poésie religieuse et à la poésie profane.

La première partie se borne à l'étude de la métrique védique. Elle est due à M. F. Belloni-Filippi. Il y étudie d'abord les différents pâdas constitués soit par 8, soit par 11 ou 12, soit enfin par 5 syllabes. Les strophes qui dérivent de ces pâdas sont ensuite analysées et décrites, ce qui amène l'auteur, dans son chapitre VI, à quelques considérations sur la structure générale des hymnes védiques. Les deux autres chapitres ont pour objet la langue même de ces hymnes : vocalisme, quantité syllabique, problèmes phonétiques (saṃdhi, nasalisation, etc.).

La plus lourde tâche, celle de la seconde partie, a été accomplie par M. A. Ballini. Elle consiste dans un exposé complet de la métrique profane. Le programme était vaste et délicat. M. Ballini l'a rempli de façon, je crois, à donner satisfaction à tous ceux qui consulteront son œuvre. Avec beaucoup de clarté et de précision, évitant de tomber dans des détails trop complexes et trop touffus, il a procédé à une analyse savante et pratique tout à la fois des nombreuses et diverses espèces de mètres, dont la floraison n'a jamais paru trop riche aux poètes de l'Inde. Son étude représente certes un effort et une fatigue considérables, d'autant plus qu'elle est conduite selon une méthode vraiment philosophique.

M. Ballini, en effet, après les définitions et notions préalables (classification et dénomination des mètres, principes de prosodie, vocabulaire technique, etc.), examine les formes métriques, principales et secondaires, dérivées de l'anuṣṭubh, de la triṣṭubh et de la jagatî védiques. Ce premier chapitre, dans son entier, est remarquable. On y trouve surtout, en une cinquantaine de pages, une étude minutieuse et approfondie du çloka, de son origine, de sa structure générale, de ses formes diverses et de ses aspects historiques, par exemple dans le *Mahâbhârata,* dans le *Râmâyaṇa,* chez Kâlidâsa et les principaux autres poètes.

Les chapitres ultérieurs traitent des Mâtrâchandas, des Gaṇacchandas et des Akṣaracchandas. Parmi les mètres de la première catégorie, le vaitâlîya est le plus important, vu les variétés auxquelles il prête. Pareillement l'âryâ ou gâthâ peut être considérée comme un des types principaux des Gaṇacchandas. Aussi M. Ballini lui consacre-t-il une substantielle et fine étude, qui rappelle par plus d'un côté, et surtout par l'enchaînement logique des éléments, celle que je signalais tout à

l'heure à propos du çloka. On y lit des paragraphes érudits et élégants sur l'origine de l'âryâ, son aspect archaïque (jaina), ses formes classiques, souples et différenciées, qui ont fait de ce vers un des plus usités dans la littérature sanskrite et prâkrite. Dans la catégorie enfin des Akṣaracchandas, la classe des samavṛttas est la plus nombreuse, avec ses mètres de 6 jusqu'à 26 syllabes. Ces divers types sont énumérés et schématisés de la façon la plus sobre et par conséquent la plus claire par M. Ballini. En outre, une série de tableaux en résume la généalogie. On a donc sous la main tous les éléments nécessaires pour identifier rapidement quelque mètre appartenant à cette classe.

L'ouvrage se termine par trois index : index des mètres, index des auteurs et index général. Un appendice y est ajouté, dans lequel M. E. A. Welden, qui fut au moins un semestre l'élève de M. Pullé à l'Université de Bologne, traite d'une façon critique des mètres des Sâṃkhya-kârikâs. C'est une contribution secondaire sans doute, mais néanmoins utile et intéressante, à l'histoire de la métrique hindoue.

Cette rapide analyse donnera, je pense, une idée suffisante du huitième volume des *Studi italiani di filologia indo-iranica.* C'est un véritable manuel de métrique hindoue. Il est pratique et commode d'une part, et de l'autre complet, savant et méthodique. Ce sont là de sérieuses raisons pour le faire apprécier à sa réelle valeur.

A. Guérinot.

Ashvaghosha's *Buddha-charita* (cantos I-V) with a scholium by Dattatraya Shastri Nigudkar, and Introduction, Notes and Translation by K. M. Joglekar. — Bombay, 1912; in-12, 290 pages.

Carlo Formichi. *Açvaghoṣa, poeta del Buddhismo.* (Biblioteca di cultura moderna.) — Bari, 1912; in-8°, xiii-409 pages.

G. de Lorenzo. *India e Buddhismo antico*, seconda edizione. (Biblioteca di cultura moderna.) — Bari, 1911; in-8°, 488 pages.

Açvaghoṣa est resté longtemps ignoré, et si Burnouf, en écrivant son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, jeta un coup d'œil sur son poème, ce fut pour sceller de nouveau sur lui, en quelques phrases dédaigneuses, la pierre de l'oubli (p. 556). Il y a une vingtaine d'années, M. Sylvain Lévi se donna pour tâche de remettre en honneur ce grand méconnu, et il nous est agréable de rappeler que c'est dans notre *Journal* que fut publié le premier chant du *Buddhacarita* (*J. A.*, VIIIe série, t. XIX, 1892, p. 201-236). Vinrent ensuite l'édition et la

traduction de Cowell, travaux méritoires, mais dont il est juste de dire avec M. Leumann (*Z. D. M. G.*, LXVI, 518) qu'ils furent exécutés trop vite pour ne pas laisser beaucoup à désirer dans le détail. Fondée sur trois copies modernes et extrêmement fautives d'un manuscrit népalais, l'édition de Cowell fourmille de passages corrompus ou restitués à faux. Des savants réputés donnèrent leurs soins à ce texte délabré : Böhtlingk, Kern, Kielhorn, Leumann, Lüders, Speyer, Windisch rivalisèrent d'ingéniosité dans ce travail délicat, et bon nombre de leurs corrections peuvent être considérées comme acquises, encore que les plus brillantes conjectures ne vaillent pas le témoignage d'un manuscrit.

Les choses en étaient là lorsqu'on apprit, l'année dernière, qu'un érudit des environs de Bombay, M. K. M. Joglekar faisait imprimer une nouvelle édition d'après des manuscrits récemment découverts dans l'Inde propre. La révélation d'une nouvelle famille de manuscrits qu'on pouvait croire indépendants de ceux du Népal suscita un grand espoir : disons tout de suite qu'il a été entièrement déçu. Ces manuscrits ne représentent pas une tradition nouvelle puisqu'ils contiennent les additions du pandit népalais Amṛtānanda.

M. Joglekar a eu à sa disposition un manuscrit du Konkan (A) appartenant à la famille Gokhale. Un autre (J) lui fut signalé comme étant la propriété d'un yati jaina, qui refusa de s'en dessaisir, mais consentit à fournir les variantes des deux premiers chants. Enfin il découvrit entre les mains d'un jaina de Harpalpur (Inde centrale) une copie des dix premiers chants (H), «which, he said, he read every morning and looked upon it as his text for prayers». Bien entendu, M. Joglekar ne fut pas admis à toucher ce livre révéré, mais il en obtint une collation. Cette collation et celle du manuscrit J n'offrent, on le conçoit, que de faibles garanties : pratiquement l'édition est faite sur A (manuscrit Gokhale). Ce dernier même ne paraît pas avoir une grande valeur : il n'élucide aucun des passages vraiment difficiles, et s'il lui arrive d'être plus clair que les manuscrits népalais, c'est que plus d'une fois, le scribe a remplacé une lecture embarrassante par une platitude de son cru. Ainsi : I, 3 *a, guṇena* pour *nayena; 12 b, mahāndhakārān* pour *mahoparāgān; 13 b, deçam* pour *veçam; 18 a, duṣkriyo* (J *duḥsthito*) pour *duṣkuho; 25 b, vratadivyakāntyāh* (J *dhṛta°*) pour *vratasaṃskṛtāyāh; 46 c, vicakratus* pour *sasarjatus*, etc. Souvent il partage avec les manuscrits népalais des leçons évidemment fautives, par exemple : I, 43 *b, balam āpa pūraḥ; 44 a, praphulluḥ; 49 b, sādhanam*, au lieu de l'ingénieuse et sûre leçon de Lüders, *Gādhinaḥ*. Dans quelques cas cependant (nous en citons des exemples plus bas) il fournit des variantes préférables aux autres.

Le profit de cette édition est donc assez mince : on ne saurait en faire grief à M. Joglekar, qui a tiré le meilleur parti possible des matériaux à sa portée et a enrichi le texte de notes copieuses à l'intention des étudiants de l'Université de Bombay : car l'étrange destinée du *Buddhacarita* a voulu qu'il devînt à la fois un *prayer-book* jaina et un *text-book* pour les examens universitaires.

M. Dattatraya Shastri Nigudkar a joint à chaque strophe une glose où il se montre un digne émule des vieux *vṛttikāras :* aucune difficulté ne lui résiste; s'il ne persuade pas toujours, il étonne par sa subtilité, par exemple lorsqu'il explique *māyāpagateva* (I, 15 *d*) : «comme Lakṣmī (*mā*) qui (*yā*) est éloignée (*apagatā*) [de Viṣṇu].»

Le présent volume ne contient que les cinq premiers chants sur les treize qui ont été conservés. Il est à souhaiter que M. Joglekar termine son édition en publiant les chants VI-X d'après le manuscrit Gokhale et XI-XIII d'après Cowell convenablement rectifié, si aucun nouveau manuscrit n'a été découvert dans l'intervalle.

Plus importante que l'édition de Bombay est la nouvelle traduction de M. Carlo Formichi, professeur à l'Université de Pise. M. Formichi aime à s'adresser au grand public : dernièrement il discourait à Rome «sur la doctrine du Buddha et ses valeurs humaines»[1]; c'est aussi aux lecteurs cultivés qu'est destinée en premier lieu la version italienne publiée dans la *Biblioteca di cultura moderna*, ce qui ne l'empêche pas de faire une large part aux philologues. Le point de vue du traducteur est que le *Buddhacarita* ne doit pas être considéré seulement comme un document bouddhique, mais comme une œuvre d'art de premier ordre (un' opera d' arte di primissimo ordine), digne des soins pieux que l'on réserve aux grands poèmes classiques. Partant de là, il s'est attaché, et il a réussi, à en rendre toutes les beautés avec autant de fidélité que d'élégance. Pour préparer le lecteur à goûter cette poésie étrangère, il a mis en tête une paraphrase où il transpose en quelque sorte l'œuvre du vieux maître pour en mieux faire comprendre l'esprit. On serait tenté de trouver cette introduction un peu longue, si l'agrément du style n'en faisait oublier la longueur et si d'ailleurs elle n'était justifiée par le but poursuivi. Il est toutefois à regretter qu'une préface aussi développée ne contienne aucun renseignement sur la personnalité de l'auteur et sur son

[1] *La Dottrina di Gautama Buddha e di suoi valori umani.* Conferenze tenute in Roma, al Circolo di Filosofia, l'8 e il 12 febbraio 1913 dal prof. Carlo Formichi. Roma, in-4°, 21 pages.

œuvre comme polémiste, philosophe, moraliste et même dramaturge, puisque les sables du Turkestan nous ont rendu quelques bribes de ses drames [1].

La tâche de traduire le *Buddhacarita* est d'une difficulté exceptionnelle, en raison de l'état déplorable du texte. Il faut examiner tout d'abord si les manuscrits donnent un sens acceptable; sinon — ce qui est le cas le plus fréquent — choisir entre les leçons déjà proposées ou en imaginer de nouvelles; en un mot, il faut faire œuvre d'éditeur en même temps que de traducteur. Ce travail préliminaire, M. Formichi l'a exécuté avec un soin minutieux et les deux cents pages où il en expose les résultats sont d'un philologue érudit et sagace. Sa critique est conservatrice : il se refuse le facile plaisir de corriger un manuscrit qui s'entend fort bien tel qu'il est. Sans doute il arrive que des passages présentés ainsi comme corrects ont malgré tout l'air un peu claudicant : mais, à tout prendre, ne vaut-il pas mieux solliciter légèrement un texte que de le modifier arbitrairement ? Le principe, en tout cas, est bon, si on peut en discuter les applications. En général M. Formichi garde une mesure parfaite. Lorsqu'une conjecture est vraiment appelée par le sens et s'accorde avec les données paléographiques, il n'hésite pas à l'adopter. Il choisit avec discernement entre les hypothèses de ses devanciers; lui-même en a proposé plusieurs et de très heureuses. Je citerai notamment IV, 55, *tāsāṃ tattvena vasthānaṃ dṛṣṭvā*, «having seen them in their real condition» (Cowell), où *vasthānam*, en dépit de la référence de Cowell, est manifestement impossible : M. Formichi a été le premier à s'aviser qu'il suffisait de lire *tattve 'navasthānaṃ* pour obtenir un texte correct et un sens excellent.

Ces notes critiques sont donc une précieuse contribution à l'intelligence du *Buddhacarita :* on souhaiterait seulement qu'elles fussent moins exclusivement philologiques. Les nombreuses légendes auxquelles le poète fait allusion méritaient un commentaire : les unes sont connues et auraient pu être résumées; les autres (et celles-ci fort nombreuses)

[1] Toutes les sources sont indiquées dans le mémoire capital de M. Sylvain Lévi, *Açvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources* (*J. A.*, juillet-août 1908) qu'on s'étonne de ne pas voir figurer dans la bibliographie de M. Formichi. Il faut y ajouter maintenant : l'édition du *Saundarananda-kāvya* par Haraprasād Shāstrī (*Bibliotheca Indica*, 1910), dont les deux premiers chants ont été traduits par M. A. Baston (*J. A.*, janvier-février 1912), et les deux mémoires de Lüders : *Das Çāriputraprakaraṇa, ein Drama des Açvaghoṣa* (*Sitzungsber. der k. preuss. Ak.*, 1911, XVII), et *Bruchstücke buddhistischer Dramen*, Berlin, 1911.

restent à l'état d'énigmes : il n'était que plus nécessaire de les signaler à l'attention.

Sauf cette lacune, M. Formichi n'a rien épargné pour mettre son public en état de comprendre et d'admirer un des plus grands poètes de l'Inde. Je me félicite, pour ma part, de l'occasion qui m'a été offerte de visiter une fois de plus, en compagnie d'un tel guide, cette grande ruine que les injures du temps ont laissée si imposante. En pareil cas, il est rare qu'on se trouve d'accord sur tous les points : M. Formichi me permettra d'en indiquer ici quelques-uns où je ne puis me ranger à son avis.

I, 11. Le mot *dvipa* a été oublié : ce ne sont pas les rois ennemis, mais leurs éléphants, dont les têtes fracassées laissent échapper des perles.

I, 19. M. Formichi adopte le sens attribué par Windisch à *smṛta* «se souvenant [de ses existences antérieures]» ; mais *smṛta* n'a jamais cette valeur en sanskrit. En admettant que nous ayons ici un reflet du pāli *sato*, cela ne justifierait pas davantage la traduction proposée, car l'expression produite à l'appui, *sato sampajāno*, signifie simplement, selon les termes de Mme Rhys Davids, «mindful and self-possessed» (*Buddhist Psychology*, p. 48).

I, 65. *Jālāvanaddhāṅgulipāṇipādam*, «le dita dei piedi e delle mani legate insieme da una membrana». M. Formichi n'hésite donc pas, malgré la protestation de Burnouf (*Lotus*, p. 574), à «faire passer celui qu'on représente comme le modèle de l'humanité dans la classe des palmipèdes». Cette interprétation de *jāla* n'est plus guère admise aujourd'hui : on entend plutôt par là une certaine disposition des lignes des doigts. Toutefois la question n'est pas complétement élucidée; il est à espérer qu'elle le sera dans le second volume de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra* de M. Foucher.

II, 6 *d*. La conjecture de Böhtlingk *nāsa*, ou la leçon de l'édition Joglekar *nāsīt*, est préférable au *nāçam* de Cowell. Le sens est : «A son égard il n'y avait que deux partis [les indifférents et les amis] et non un troisième [les ennemis].»

II, 10. La correction *pratibhyo* est excellente, mais pourquoi y voir un composé adverbial «formato con arditezza», au lieu d'en faire tout simplement l'ablatif de *pratibhī* «par crainte» ?

II, 12. Il s'agit ici, à notre avis, non de cérémonies religieuses célébrées dans les jardins, dans les temples, etc., mais de donations pieuses consistant en jardins, temples, etc., comme l'a bien compris Cowell.

II, 49. «Regali» est de trop : les vêtements blancs sont l'insigne, non du roi, mais du laïque, du *gṛhastha* opposé au *tapasvin*.

III, 1 *d*. La leçon de Joglekar, *çītena baddhāni*, paraît meilleure.

III, 8. L'analyse du composé *aklība-vidyuc-chuci-raçmidhāram*, «guidato da un ardito cocchiere che sosteneva redini sfolgoranti come lampi» semble bien difficile à admettre, malgré l'autorité de Böhtlingk. Je me rallierais plutôt à l'explication de Dattatraya : «aklībā mahatī, etādṛçī yā vidyut, tadvat çuciḥ çvetā vā, raçmidhārā kiraṇapaṅktir yasya». Donc : «jetant des rayons éclatants comme de grands éclairs».

III, 11. *Vaipulyam āçaṃsiṣur āyuṣaḥ* signifie, sans l'ombre d'un doute, «lui souhaitaient une longue vie». Pourquoi M. Formichi veut-il que les badauds de Kapilavastu s'extasient uniquement sur la belle mine de leur prince? Les uns louent sa bienveillance (*saumyaguṇa*), les autres le brillant de sa personne (*dīptatā*), d'autres sa beauté (*saumukhyataḥ çrī*), enfin les derniers lui souhaitent de longs jours.

III, 12. L'édition Joglekar intervertit *kubjāḥ* et *nāryaḥ* et remplace *anuyāna* par *anuyāyi;* ce double changement est raisonnable. Des femmes de grande famille sont moins inattendues que des bossus de haute naissance!

V, 52. Il est singulier que M. Formichi défende la leçon *mālabhañjikā* corrigée par Cowell en *çāla*°. D'abord elle ne donne aucun sens : que signifie la comparaison d'une femme debout près d'une fenêtre avec un jeu disposé sous une arcade? Ensuite elle n'existe pas : en effet le Dictionnaire de Böhtlingk-Roth, s. v. *mālabhañjikā* renvoie à la glose sur Pāṇini, 3, 3, 109; mais si on se reporte au Pāṇini du même Böhtlingk, on y lit en toutes lettres *çālabhañjikā*. C'est donc là la vraie leçon et elle donne un sens très clair : la femme endormie appuyée au bord de la fenêtre est comparée à une de ces statues qui ornent les piédroits des portes.

V, 84. La correction *praveṣṭā* est indubitable, et il n'y a pas lieu de parler de «suppression arbitraire d'*asmi*», puisque le pronom *aham* est exprimé.

V, 86. *Ghana* ne peut signifier à lui seul «denso di tenebre»; il a certainement ici le sens de «nuage», comme l'a pensé Cowell.

VI, 47. «J'attribue à *valāhaka* le sens de grue» dit M. Formichi. Mais de quel droit? C'est *valāka* qui signifie grue; *valāhaka* = nuage. D'ailleur la comparaison avec les nuages est, de tous les points de vue, préférable.

VI, 50. L'interprétation est bien subtile : «Si ton attachement pour moi persiste, va [de corps] en avant et reviens [de cœur] en arrière.» Combien plus simple de comprendre : «Va et reviens ensuite!»

VIII, 34. La suggestion de Böhtlingk qu'*aryaputro* = *āryaputro*,

«mon mari» ne vaut pas l'interprétation de Cowell, car d'abord elle suppose une irrégularité de sandhi, ensuite une femme se sert de l'expression *āryaputra* en parlant à son mari, non en parlant de lui.

VIII, 36. *Himavanmahīsame*, «alle falde dello Himalaya». Cette précision topographique n'est guère à sa place; et d'ailleurs, Chanda n'ayant pas encore parlé, comment Yaçodharā sait-elle où il a conduit son maître? Ce que le poète veut dire, c'est que les femmes du harem sont pareilles à des veuves (*vidhavā iva*), bien que leur mari soit vivant (*sthite pi*), et non seulement vivant, mais inébranlable comme la terre ou l'Himalaya.

IX, 64. Il faut lire *budhaḥ* au lieu de *buddhaḥ*.

XI, 33. La reconstruction du premier hémistiche est ingénieuse, mais d'autant moins convaincante qu'elle suppose une grave irrégularité de sandhi : *surātmānam* pour *surā ātmānam*. Je supposerais plutôt, avec un minimum de correction : *kāmāndhasaṃjñāḥ kṛpayeva kecit kravyātsu svātmānam ihotsṛjanti*, «il y a en ce monde des gens, aveuglés par le désir, qui, comme par compassion pour ces bêtes féroces [les plaisirs], leur jettent leur âme en pâture».

XI, 39. Le masculin *pravṛttān* ne peut signifier «oggetti adoperati»; en outre M. Formichi est obligé de traduire différemment le mot *pravṛtta* aux vers 39 et 40 où il apparaît cependant dans la même formule : *pratīkāravidhau pravṛttān* (39) et *duḥkhapratīkāravidhau pravṛttaḥ* (40). Il y a plusieurs façons de corriger le texte : la plus simple est peut-être de lire partout *pravṛttaḥ* et de traduire : «Quel homme sensé, occupé à absorber un remède, admettra (*abhyupeyāt*) qu'il goûte des jouissances?»

XII, 27. Le texte *saṃdigdhānekībhāvena* est suspect, car il supprime la pause entre les deux pādas; de plus la comparaison *mṛtpiṇḍavat* s'accorde mieux avec *ekībhāvena* qu'avec *anekī°*. En lisant, comme Böhtlingk, *saṃdigdhāny ekībhāvena*, le sens paraît clair : «Si on regarde comme *un* ce qui de sa nature est *indistinct* (*saṃdigdha*), comme une masse d'argile, c'est ce qui s'appelle doute (*saṃdeha*).» La définition peut paraître faible, mais il en est ainsi de toutes les explications étymologiques auxquelles les Hindous ont si volontiers recours.

XII, 115. La conjecture de Böhtlingk, *cāṣapaṅktayaḥ* (*cāṣa* = geai bleu) est confirmée par la version chinoise : «des oiseaux bleus».

XIII, 30. Les Nāgas des points cardinaux sont des éléphants, c'est là un fait indiscutable et que ne contredit nullement ce que les livres bouddhiques rapportent sur les relations du Buddha avec les Nāgas-serpents.

En notant certains points qui prêtent à la controverse, je n'ai pas

parlé de ceux où M. Formichi a fait définitivement la lumière. Même dans les cas encore douteux, son livre restera le point de départ nécessaire et l'élément principal de la discussion, jusqu'au jour où la découverte du manuscrit archétype mettra les contestants d'accord en donnant raison à l'un d'eux ou, ce qui n'est pas improbable, en leur donnant tort à tous.

Dans la même collection que le livre de M. Formichi a paru l'ouvrage de M. G. de Lorenzo, *India e Buddhismo antico.* C'est une apologie du bouddhisme, mais fondée sur une étude consciencieuse des textes canoniques, particulièrement du *Majjhima-Nikāya,* dont M. de Lorenzo a fait passer en italien la version allemande de K. E. Neumann. L'auteur rompt délibérément en visière avec le «néo-bouddhisme» qui représente, dit-il, «une dégénération de l'antique doctrine, comme on peut le voir déjà par cette circonstance symptomatique que ces néo-bouddhistes ont coutume de citer, plus que les paroles de Gotama, leurs propres suggestions et les vers de Sir Edwin Arnold». Il ne s'attache pas, comme d'autres, à retrouver dans le Tripiṭaka les théories sociales et scientifiques du xxe siècle, mais, ce qui est plus admissible, à montrer les rapports qui relient la philosophie et la morale bouddhiques aux systèmes de la Grèce antique et de l'Europe moderne. M. de Lorenzo est un esprit très cultivé et les comparaisons auxquelles il se plaît sont souvent instructives et toujours intéressantes. Je signalerai aussi les pages qu'il consacre à la forme des écrits bouddhiques : ce qu'il dit au sujet des répétitions, si fastidieuses pour nous, mais si bien adaptées à la récitation rythmée des moines, semble tout à fait juste. Je n'en dirai pas autant de cette thèse paradoxale que le bouddhisme favorise l'esprit militaire et les succès guerriers. Quand M. de Lorenzo cite à l'appui de son opinion l'exemple du Japon, du Népal et même du Siam, cela prouve qu'il n'y a pas regardé de très près. Il est également douteux que les philologues se laissent volontiers persuader que le mot *bodhisattva* n'est qu'un contresens des pandits hindous, qui traduisirent les livres saints du pali en sanskrit, et qui ne reconnurent pas sous *bodhisatta* le primitif *bodhisakta.*

J'ai dit que M. de Lorenzo n'était pas tendre pour le néo-bouddhisme. Mais il loue les confesseurs que le Dharma traditionnel a trouvés en Europe, et son dernier chapitre fait défiler sous nos yeux quelques ascètes contemporains qui feraient bonne figure dans la Légende dorée du bouddhisme. L'un est Robert l'Orange, né en 1877, grand voyageur, sportsman accompli, élève d'Albrecht Weber à Berlin, orientaliste

de grand avenir, paraît-il, et qui, en 1900, à vingt-trois ans, renonça au monde et se retira «dans le désert libyque» pour n'en jamais revenir. L'autre est Friedrich Stange, employé des postes à Cassel, qui accomplit sa *pabbajjā* en 1905 et mourut cinq ans plus tard, sous la robe du *samaṇera*, dans son ermitage de Bandāravela, à Ceylan. Il est certain que de tels héroïsmes sont à l'honneur du canon pali qui les inspira. Le livre de M. de Lorenzo n'aura pas sans doute d'aussi surprenants effets, mais c'est une œuvre aimable et éloquente, qui pourra recruter de nouveaux amis aux études palies un peu délaissées aujourd'hui. Souhaitons-lui donc la continuation du succès qu'atteste sa seconde édition.

L. Finot.

A. A. Macdonell and A. B. Keith. *Vedic Index of names and subjects.* — London, J. Murray, 1912; 2 vol. in-8°, 544 et 592 pages.

L'ouvrage de MM. Macdonell et Keith est un dictionnaire des noms propres du Veda et des mots techniques relatifs aux institutions et aux sciences, exception faite des matières religieuses. Chaque mot fait l'objet d'un article court et précis muni des références essentielles. Ainsi l'article *akṣa* «dé» traite de la matière et du nombre des dés et des règles du jeu; sous les mots *pati, patnī* sont examinées les questions suivantes : mariage d'enfants, empêchements au mariage, remariage des veuves, polygamie, polyandrie, relations conjugales, courtisanes, formes du mariage, cérémonies, statut juridique des femmes, enfants, satī. Les textes indexés sont les Saṃhitās et les Brāhmaṇas avec quelques incursions occasionnelles hors de ces limites. Tous les indianistes apprécieront l'utilité de cet excellent répertoire, rédigé avec un goût parfait et splendidement imprimé, grâce à la libéralité du Gouvernement de l'Inde. Il ne nous reste qu'un vœu à formuler : c'est qu'il soit bientôt complété par un second «Index» comprenant les termes religieux qui ont été laissés en dehors du premier. Il sera possible alors de s'orienter commodément dans la forêt des textes védiques.

L. Finot.

N. G., frère mineur. — *Notes pratiques sur la langue mandarine parlée.* — Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1911; petit in-8°, 96 et IV pages.

Faire une fois de plus l'exposé sommaire de la langue mandarine chinoise peut sembler aujourd'hui une œuvre assez vaine. La grammaire,

si restreinte, du parler pékinois a été faite et ne devra être reprise que si quelque aperçu analytique nouveau peut y faire ressortir des éléments linguistiques non encore dégagés; ainsi a-t-il été possible de définir le caractère, demeuré verbal ou nominal, de la plupart des mots qui ont, en chinois, le rôle de nos prépositions. Pour la langue écrite, le champ à exploiter est plus vaste et il reste aux sinologues à formuler les règles de cadence dans la composition auxquelles le style est asservi et qui ont permis jusqu'ici aux lecteurs et aux auteurs de se passer de ponctuation. Quant à la syntaxe, le dernier mot n'a pas été dit à son sujet, qu'elle soit ou non commune aux deux formes, parlée et écrite, de l'idiome chinois, et une étude méthodique qui fouillerait consciencieusement les ramifications des grandes lignes, déjà connues, serait la bienvenue.

Le petit livre de M. Noël Gubbels, frère mineur qui modestement se cache sous les initiales N. G., n'a pas de visées si hautes et, s'il se bornait à reproduire les traits généraux du pékinois ou de la langue mandarine en général, il suffirait de le mentionner comme un manuel, assez écourté, de vulgarisation. Ce qui fait sa valeur, c'est qu'il s'applique avec précision au langage particulier d'une région bien définie : celle de la ville de Yi-tch'ang, dans le Hou-pei occidental. Au point où sont parvenues les études de langue chinoise parlée, nous devons demander, en effet, aux grammairiens européens qui la pratiquent, non plus des généralités d'application commune, mais des précisions locales. Il existe déjà des ouvrages assez nombreux dus à des missionnaires catholiques et traitant de la langue chinoise de l'Ouest (provinces de Sseu-tch'ouan, Kouei-tcheou et même Kouang-si), et les éléments principaux en sont facilement accessibles aux personnes qui ont l'usage du pékinois. Souhaitons que beaucoup d'autres monographies viennent, avec le temps, y ajouter les préférences des parlers particuliers à telles ou telles préfectures. Dans cet ordre d'idées voici, en résumé, ce que nous apprennent les *Notes* du frère Gubbels, si nous admettons comme connu le pékinois, avec les quatre tons de ses syllabes accentuées :

A Yi-tch'ang, cinq tons se partagent la prononciation et les définitions qu'en donne l'auteur, avec des détails que nous voudrions encore plus complets, nous les montrent parfois en opposition avec les noms qu'ils portent. Ce fait, qui pour d'autres régions avait déjà été signalé, donne au *chàng-chēng*, «ton montant», une progression descendante et au *k'iú-chēng*, «ton partant», une progression ascendante, l'une et l'autre contraires à leurs dénominations et aux qualifications formulées dans le *Dictionnaire de K'ang-hi* et reproduites par M. Gubbels, sans les traduire d'ailleurs. Cette contradiction entre l'élévation du ton et son nom n'existe

pas, à Yi-tch'ang, entre les deux premiers tons, «égal supérieur» et «égal inférieur», ainsi que nous l'affirme l'auteur, et on sait que c'est à Pékin qu'on peut la constater, le second de ces tons étant bref et plus haut que le ton «égal supérieur», qui est long et bas. En ce qui concerne le cinquième ton, *joú-chēng*, «entrant» ou «rentrant», qui est inusité à Pékin, nous lisons que «chez nous (c'est-à-dire à Yi-tch'ang), il ne diffère guère «ou pas du tout du *hiá-p'in;* peut-être que dans le *joŭ-chēn,* le ton est «plus bref, plus abrupt, tandis que, dans le *hiá-p'in,* le même ton plan «et bas est plus prolongé et insiste sur le mot avant de le lâcher». Retenons cette similitude, non de fond mais en quelque sorte latérale, avec le pékinois, puisque c'est au *hiá-p'ing* — mais éclatant et bref — que sont prononcés le plus souvent les mots que les dictionnaires affectent traditionnellement du ton «entrant». A cette similitude accessoire s'arrête le rapprochement possible entre la prononciation de Yi-tch'ang et celle de la capitale de la Chine, puisque, si les définitions de M. Gubbels sont rigoureuses, il y a une transposition de tous les tons de l'une à l'autre et que tous les mots du pékinois vont être autrement accentués à Yi-tch'ang.

Voilà pour les tons. Pour les sons eux-mêmes, les modifications sont celles que nous pouvions prévoir sur la foi des ouvrages de la langue du Sseu-tch'ouan, de ceux de Paul Perny, par exemple. Alors qu'à Nankin les mots terminés en *g* (*gnĕ*) s'emploient à volonté pour ceux qui ont l'*n* finale (*tchan* ou *tchang,* pour les *tchang* pékinois), c'est cette seconde forme qui s'impose dans le Hou-pei occidental et on prononce 等 *tèn,* 聲 *chēn* et 平 *p'in,* pour *tèng, chēng* et *p'ing* de Pékin. De même, l'initiale pékinoise *n* devient *l* dans 能 *lên* (nêng); cependant 那 semble être plus souvent *na* que *la.*

Si, de l'accentuation et des syllabes, nous passons aux mots et aux locutions, il convient de constater, au contraire, l'affinité presque constante qui unit le parler pékinois et celui de Yi-tch'ang. Nous apercevons vite, dans les rudiments qui nous sont offerts, le peu que nous aurons à nous assimiler pour passer du mandarin du Nord à celui du moyen Yang-tseu. Je sais gré personnellement à M. Gubbels de nous l'avoir indiqué sous un volume réduit et j'en dégagerai les principaux éléments, par ordre d'importance.

La conversation semble exclure, à Yi- tch'ang, ce verbe et cette préposition, 給 *kèi* (*ki* en lecture) «donner, à, pour, en faveur de», d'un emploi si fréquent dans la Chine du Nord, et on dit :

Pour «il me donne» : 他 跟 我 拿 *T'ā kēn gò nâ* (p. 50, 60);

Pour «dites-lui» : 跟 他 說 *kēn t'ā chŏ* (p. 49).

L'emploi de 沒有 *mĕ ieòu* «ne pas avoir» paraît limité aux actions, comme marque du passé négatif, tandis que 沒得 *mĕ tĕ·* est d'usage quand il s'agit d'un objet; exemple :

沒得開水 *mĕ tĕ· k'āi choùi* «il n'y a pas d'eau bouillante».

Au positif, on dit 有 *ieòu* «avoir» et non 得 *tĕ·*. D'où :

«A-t-il de l'argent» : 他有錢沒得 *T'ā ieòu ts'iên mĕ tĕ·?*

Le mot 好 *hào* «bien, bon» forme des expressions interrogatives : 好多 *hào tō* «combien?», 好遠 *hào iùen* «à quelle distance?» D'autre part, 好生 *hào-sēn* est très usité pour «bien, avec soin, avec diligence».

Sont à remarquer d'autres fonctions du même mot *tĕ·*, parmi lesquelles nous ne trouvons pas l'équivalent du 得 *tèi* pékinois «il faut» :

不得 *poŭ tĕ·*, marque du futur (我不得說 *gò poŭ tĕ· chŏ* «je ne «dirai pas» (p. 39);

得不得來 *tĕ· poŭ tĕ· lâi* «viendra-t-il? pourra-t-il venir?» (p. 40).

Le frère Gubbels a réparti ses notes suivant l'ordre des parties du discours habituel aux Européens. On peut y relever les mots suivants, étrangers au pékinois ou qui y sont rares :

Substantifs : 房圈 *fâng-k'üen* «chambre»; 饝饝 *mô-mo* «pain»; 小生 *siào-sēn* «mon petit-fils»; 股 *koù* «partie» servant à former les noms de fractions (三股之一 *sān koù tchĕ ï* «un tiers»).

Adjectifs : 相因 *siāng-īn* «à bon marché», 這號 *tchĕ· háo*, 那號 *ná háo* «tel».

Verbes : 吃 «manger» se prononce *k'ï* (*tchi*, p. 6); 把 *pà* «donner» (p. 23); 栊開 *hoŭa-k'āi* «fendre»; 咑 *dà* est une marque du passé, dans la conversation familière, et équivaut à 了 *leào*; 罷 *pá*, communément *ba*, termine des phrases interrogatives, quand on «semble deviner la réponse», tandis que 嗎 *mà* marque l'impératif et 莫 *mŏ* le prohibitif.

Numération : 兩百 *leàng pĕ·* «deux cents»; 兩千 *leàng ts'iēn* «deux mille»; 兩萬 *leàng ouán* «vingt mille».

Pronoms : 你爾家 *gnì-eùl-kiā* «vous» (terme de respect).

Adverbes : 少狠了 *chào hèn leào* «trop peu»; 那們 *ná-mên* «tellement»; 那們狠 *ná-mên hèn* «tellement fort».

Conjonctions : 把 *pà* «ou».

Citons encore quelques locutions du terroir, ainsi rendues : 一把連來打 (sans doute pour 咑, ci-dessus) *ï pà liên lâi dà* «tous sont «venus» (p. 52); 要不要 *iaó poŭ iáo* «de temps en temps» (p. 56); 紅黑 *hông hĕ·* «à tout prix, absolument» (p. 72); 過後 *kó heóu* «après, «après que» (*passim*).

M. Gubbels a voulu être utile, avant tout, en publiant son livre de

Notes, aux missionnaires destinés à son vicariat apostolique et, en particulier, à ceux de langue flamande; aussi son texte français contient-il un grand nombre de citations ou de traductions dans cette langue. Si son travail ne peut constituer qu'un recueil d'éléments, un soin louable a présidé à sa composition et l'auteur renvoie, pour de plus amples renseignements, aux ouvrages spécialisés aux idiomes de la Chine occidentale et aussi aux *Rudiments de parler chinois* du P. Léon Wieger qui sont, comme on le sait, une mine si profitable d'information sur la langue chinoise, quoique la prononciation dialectale de Ho-kien, au Tche-li, y soit uniquement indiquée.

La préface met l'étudiant en garde contre la traduction par voie de thèmes chinois, qui «serait une très mauvaise méthode». A ce jugement je ne saurais souscrire que si le débutant prétend interpréter en chinois des phrases flamandes ou françaises en suivant l'ordre des mots dans ces phrases; ce qui le conduirait aux plus fâcheux résultats. Mais le thème sera excellent, s'il est fait en application de règles nettement posées, en imitant des exemples donnés en un chinois correct et si un maître expérimenté vient en redresser les imperfections; et ce maître peut être un Chinois ignorant les parlers d'Europe. Dans ce cas, le thème permettra des progrès plus rapides même que la version; se livrer simultanément à ces deux sortes d'exercices ne pourra produire que de très heureux effets. Nous ne devons pas oublier que l'Européen déjà parvenu à un certain âge ne saurait apprendre à la façon des enfants. que les idées s'offrent à lui avec la vêture propre à sa nationalité et que c'est celle-ci qu'il est nécessaire pour lui de transmuer en langage chinois, en disciplinant son esprit avec le secours de l'expérience.

Aux corrections indiquées à l'errata, une est à ajouter : 地 de la page 80 figure pour 體 *t'i* «corps» qu'il n'y a pas lieu de traduire par «substance (santé)».

A. Vissière

Ibn At-Tiqtaqâ. *Al-Fakhrî, histoire des dynasties musulmanes... avec des prolégomènes sur les principes du gouvernement*, traduit de l'arabe et annoté par Émile Amar (*Archives marocaines*, vol. XVI). — Paris, E. Leroux, 1910; 1 vol. in-8°, xlvii-628 pages.

Pour un manuscrit unique, assez fautif d'ailleurs (comparer l'édition d'Ahlwardt), le *Fakhrî* a eu une destinée merveilleuse, depuis les extraits donnés par Silvestre de Sacy dans sa *Chrestomathie arabe*, jusqu'à la dernière édition du texte par Hartwig Derenbourg. C'est qu'outre

l'avantage de donner un résumé substantiel de la longue histoire du khalifat jusqu'à la chute complète de la dynastie des Abbassides, l'ouvrage d'Ibn eṭ-Ṭiqṭaqâ nous offre, sur l'organisation du vizirat et sur les différents ministres qui ont assuré l'administration de l'empire, des détails qui proviennent de livres que nous n'avons plus. Le traducteur s'est évertué — c'était son devoir — à retrouver dans Ibn el-Athîr et dans les autres historiens les passages intégralement copiés par le dernier rédacteur, fidèle à la coutume des compilateurs orientaux; mais toutes les sources n'ont pu être identifiées, et parmi celles-ci il peut y en avoir dont nous ne possédons plus les originaux. Rien qu'à ce titre, l'*Histoire des dynasties* serait précieuse.

M. Émile Amar, actuellement chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, a fort bien fait de nous donner une traduction de ce manuel historique. Les ouvrages écrits en arabe ne sont accessibles qu'à un fort petit nombre de lecteurs : car il faut être un orientaliste exercé pour lire sans broncher les ouvrages même les plus usuels, et il y a une foule de travailleurs pour lesquels les documents arabes sont indispensables, sans qu'ils aient les moyens de les consulter quand ceux-ci ne sont pas accompagnés de leur traduction; je ne citerai, comme exemple caractéristique, que les historiens de l'Empire byzantin et de l'Espagne. Les tables qu'il est d'usage de joindre aux travaux exécutés en Europe facilitent singulièrement les recherches; aussi ne sera-t-on pas surpris que M. Amar ait joint à sa traduction, en outre d'une bibliographie et d'une table des ouvrages cités, une liste d'additions et de corrections à l'édition Derenbourg, une table des mots arabes ayant donné lieu à une explication spéciale dans les notes, et un index des noms cités.

L'*errata* ne comprend que deux corrections indiquées; il y en a un certain nombre d'autres que l'on pourrait relever; je me contenterai d'indiquer p. XII et *passim*, ʿAṭâ Mâlik, qu'il faut lire *Malik;* p. 121, au milieu, Mousailama, lire *Mousailima;* p. 169, note 1, «à la mort des fils d'ʿAli...» lire *du* fils. Quelques remarques, au cours de la lecture, ne seront pas inutiles. P. XXXVIII, l. 8, l'auteur a fait, par inadvertance, une confusion de titres entre le *Biographical Dictionary* de Nawawî dont le texte a été publié par Wüstenfeld (titre arabe : *Tahdhîb el-asmâ*) et l'*Içâba* d'Ibn Ḥadjar el-ʿAsqalânî. — P. XII. Le père d'Ibn eṭ-Ṭiqṭaqâ était marié à une femme de Qâm; le texte rapporté par Ahlwardt dans le catalogue de Berlin, t. IX, p. 26, dit : من القام. J'ignore ce que c'est que Qâm, el-Qâm, ou Alqâm.

P. XIII, l'expression *Machâhid* n'est pas expliquée; il s'agit des mausolées d'ʿAli et de Ḥoséïn à Nedjef et à Kerbélâ.

P. 5, note 4. Sayf ed-Daula n'était pas «prince de Hamadzân», mais bien d'Alep; il y a eu confusion entre حَمْدان et هَمَذان. — P. 10. Fakhr ed-din est appelé «arbitre»; ce n'est pas tout à fait exact, car le texte porte, non الحَكَم, mais الحاكم «un gouverneur, un dirigeant, un homme d'État, un souverain». — P. 31, note 4. Bouzourdj-Mihr (= Mithra est grand) est un des sages de la Perse, mais il est surtout le ministre de Chosroès Ier. — P. 35. «Qân el-'Âdil» n'est pas un nom propre; il faut traduire l'«empereur juste» puisque c'est l'épithète appliquée à Ogoṭaï. — P. 49. «Places fortes des Moulḥidites». Le texte (p. 40) a قلاع الملاحدة, c'est-à-dire «les forteresses des Ismaéliens». A supprimer dans la note 4 les mots : «des princes de cette famille». — P. 53, note 3. La lecture Mangobirti est certaine (*mangu birti* «l'Éternel a donné»). — P. 125. «Le moûbadzân se leva...» Cette expression est abrégée pour *mobadhân-mobadh*, le grand prêtre de la religion zoroastrienne. — P. 134, note 2. Al-Faïroûzân est la transcription arabe de *Pêrôzân*. — P. 163, note 3. Le *ḥaṭîm*, à la Mecque, n'est pas une partie de la muraille de la Ka'ba, mais un petit mur semi-circulaire, placé à un mètre environ de distance du sanctuaire. — P. 203, note 1. La rivière qui passe à Kachgar est le Qyzyl-sou, qui ne prend le nom de Kâchgar-Deryâ qu'après avoir traversé la ville. Cf. M. Hartmann, *Chinesisch-Turkestan*, p. 9. — P. 245, note 1. Le mot *wazîr* a été emprunté au pehlevi; la dérivation indiquée par les Arabes n'est qu'une étymologie populaire. — P. 296. Yathrib n'est pas, à proprement parler, un *autre nom* de Médine : c'est l'*ancien* nom de la ville. — P. 311, note 3. Le nom de la prison de Bagdad n'est pas *Mouṭbiq*, malgré l'autorité insuffisante du *Tâdj el-'Aroûs*. La lecture *Mouṭbaq* a été établie par Dozy, *Supplément*, sur de fortes autorités, et j'ajoute que cette expression veut dire «l'endroit sur lequel on a refermé le couvercle», comme qui dirait «les oubliettes»; la forme *maṭbaq* reprochée à G. Salmon est une appellation vulgaire. — P. 504. «Il fit donc halte à Djanad armée et commença...» Biffer «armée» et lire Djend, ancienne ville de l'Asie centrale, dans le bassin du Sîr-Deryâ; cf. P. Koutznietsov, *Lutte des civilisations et des langues*, p. 19, et surtout Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, t. II, p. 167. — P. 577, note 4. En matière de supputation de dates, l'indication de la férie est prépondérante, car le copiste est moins porté à confondre les jours de la semaine qu'un simple chiffre; mais il n'y a rien à changer à la date du jeudi de moḥarrem 656, qui correspondra non au 11 janvier, mais au 10 janvier 1258; la rigidité des tables de Wüstenfeld ne peut s'accorder avec la vue directe de la lune *qu'à un jour près*, observation dont il faut toujours tenir compte.

Cl. Huart.

Dr. Hans von Mžik. *Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China* (14. Jahrhundert) [*Bibliothek denkwürdiger Reisen*, t. V]. — Hambourg, Gutenberg-Verlag, 1911; 1 vol. in-8°, 489 pages.

Hambourg, un des principaux centres du commerce maritime du monde, était naturellement désigné pour voir publier des histoires de voyages; aussi, depuis 1908, il y paraît une *Bibliothek denkwürdiger Reisen*, sous la direction du Dr Ernst Schultze et avec l'appui de la société *Gutenberg-Verlag*. C'est M. Hans von Mžik qui s'est chargé de raconter aux lecteurs allemands les aventures d'Ibn-Baṭoûṭa dans l'Inde et en Chine, et son volume est le cinquième de la série. C'est une traduction nouvelle, accompagnée des éclaircissements que l'on peut attendre des progrès de nos connaissances relativement à l'Asie orientale, de la seconde partie (sans l'Afrique) du texte publié et déjà traduit par Defrémery et Sanguinetti, commençant t. III, p. 93.

Dans son introduction, M. von Mžik compare l'attrait que l'Extrême-Orient et l'Inde ont toujours exercé sur l'Europe, à la montagne d'aimant des légendes médiévales; mais celle-ci est dangereuse, car les navires s'y brisent; ce n'est pas tout à fait le cas des relations entretenues avec les peuples qui produisent la soie et les épices. Il est, en revanche, tout à fait juste de remarquer que le commerce a étendu nos informations géographiques, qui sans lui en seraient restées au point où les avait trouvées Ptolémée. La fondation de Baçra et *surtout* le transfert à Bagdad de la capitale du khalifat enleva à la mer Rouge son importance de route commerciale pour la donner au golfe Persique, ce qui facilitait singulièrement les relations avec l'Inde par une voie indépendante du régime des moussons. Avec les récits de Sindbad le marin apparaît une branche attrayante de la littérature, celle qui tire des souvenirs maritimes des capitaines de navires marchands la matière d'aventures extraordinaires. Un peu plus tard, le négociant Soléiman (vers 852 de notre ère) écrit la relation de ses voyages dans l'Inde et à la Chine. C'était l'époque où les jonques chinoises fréquentaient l'ʿOman tandis que les Arabes avaient fondé des comptoirs sur le sol même de l'Empire du Milieu; plus tard, des troubles intérieurs, dans ce dernier pays, obligèrent les négociants étrangers à ne pas dépasser le port de Kala, dans la presqu'île de Malacca. En 916, Masʿoûdî visita l'Inde et, en 954, le capitaine Bozorg ben Chahriyâr raconta ce qu'il avait vu dans l'archipel Indien.

Il est tout à fait extraordinaire qu'ayant à parler des connaissances des Arabes relativement à l'Inde et à la Chine, M. von Mžik ne cite pas le *Kitâb el-Bèdʾ wèʾt-Târîkh* de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî où deux sections sont précisément consacrées aux mœurs des Indiens et des Chinois

(t. IV, p. 9 et 17); l'auteur a écrit son ouvrage en 355 hég. (966); le texte et la traduction ont paru en 1907. Les îles Maldives ont été si rarement visitées par les voyageurs européens que le chapitre consacré à cette région par Ibn-Baṭoûṭa n'a rien perdu de sa valeur. Depuis François Pyrard de Laval qui, à la suite d'un naufrage, y resta cinq ans prisonnier (1602-1607), jusqu'à l'expédition Gardiner dont les documents ont été publiés à Londres en 1901-1903, on ne peut guère citer que les travaux cartographiques du capitaine Moresby et le vocabulaire rapporté par le lieutenant Christopher, et plus récemment (1883) le volume consacré à ce sujet par H. C. P. Bell. Des notes abondantes et bien fournies expliquent les principales difficultés de ce chapitre. Deux cartes complètent le volume : la première est consacrée à la région qui entoure la ville de Delhi, la seconde est réservée aux îles Maldives.

P. 185, note 23. Ghiyâth ed-Dîn Balban : il faut lire Balaban, nom propre turc connu; c'est proprement le nom de l'épervier (Pavet de Courteille, *Dict. turk-oriental*; Radlof, *Wörterbuch*, t. IV, col. 1494). — P. 246, note 2. Le site de la colonie arabe de Zéïtoûn, en Chine, a été définitivement fixé à Ts'iun-tcheou par les inscriptions relevées par le P. Arnáiz et traduites par M. Max van Berchem dans le *T'oung-Pao* (t. XII, p. 677). Il n'est pas exact de dire que le mot allemand «Satin» vient de Zéïtoûnî par l'intermédiaire des langues romanes; il est, sous cette forme, purement et simplement emprunté au français. — P. 297, note 75. *Bandar* est certainement le port y compris ses annexes, magasins, entrepôts, etc. L'expression *šāh-bandar,* qui en est arrivée à désigner un consul, s'appliquait d'abord, non à un capitaine du port, mais à un prévôt des marchands, ce qui indique bien le caractère général de la signification du mot *bandar*. — P. 425, note 18. Ajouter que Sindjâr est le chef-lieu du pays des Yézîdîs. — P. 434. Émir Ḳorṭai : l'auteur a suivi la vocalisation erronée d'Ibn-Baṭoûṭa, t. IV, p. 286; il faut lire Ḳaraṭai, nom de plusieurs familles turques. — P. 438. Ḫāniḳu, autre nom de Pé-king, que M. von Mžik ne peut pas expliquer, est l'adjectif pris substantivement *χan* + *qu* «celle de l'Empereur, l'impériale» (= *χan-baliq*).

Cl. Huart.

Joseph Castagné, conservateur du Musée d'Orenbourg. *Les monuments funéraires de la steppe des Khirghizes.* — Orenbourg, 1911; 1 vol. pet. in-4°, 103-viii pages; 28 planches lithographiées.

La steppe des Kirghizes est couverte d'une infinité de tumulus (*oba, kourgane*) qui sont des sépultures en général, bien que plusieurs soient,

comme les *cairns*, des indicateurs de route ou des monuments commémoratifs. On en a détruit beaucoup, mais il en reste encore un grand nombre. M. Castagné a classé les différents types qu'offrent ces monuments, et les dessins lithographiés qui accompagnent son ouvrage éclairent sa démonstration. Il en a déterminé une trentaine, depuis la forme la plus simple, celle de la soucoupe renversée, jusqu'à celle où le tertre est recouvert de pierres et entouré d'une enceinte. Ils appartiennent tous à la période préhistorique.

A partir du milieu du VIIIe siècle de notre ère, l'islamisme envahit lentement ces régions et apporte avec lui son type de monuments funéraires, dans la forme la plus simple, le tertre minuscule en dos d'âne «qui lui donne un air de taupinière» et qui s'effondre sous la pression des terres quand le plafond de branchages a cédé sous le poids : parfois on adosse à la tombe une pierre de forme rectangulaire, avec le nom du défunt et un verset du Qoran grossièrement gravés. L'influence de la civilisation persane introduit le mausolée, *mazâr*, surmonté d'une coupole, *koumbez*. Celle-ci, d'abord en terre glaise, se construit ensuite en briques et ces dernières se recouvrent d'un revêtement intérieur de briques émaillées rappelant les mausolées du Turkestan, de l'époque timouride. En général, ce sont des saints qui y ont été inhumés. A Khorkhoutt, district de Pérovsk (province du Syr-Derya), on peut voir le monument qui recouvre les restes d'un ancien chef khirghize et qui offre cette particularité inattendue d'avoir le mur intérieur recouvert de fresques représentant la vie du défunt dans ses moindres détails, scènes de la vie pastorale, une caravane, des cavaliers, un homme, une femme. Des fresques de ce genre ont déjà été signalées dans des tombeaux khirghizes de la province d'Ouralsk, sur les bords de l'Ilek.

Un chapitre à part est réservé aux cérémonies funèbres des Khirghizes depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. La plupart se ressentent encore du chamanisme pratiqué par ce peuple avant sa conversion à l'islamisme. On trouvera de curieux détails sur la manière de s'y prendre pour rapporter au pays natal les ossements des défunts morts sur la terre étrangère.

Cl. Huart.

Auguste Comte. *L'Islamisme au point de vue social*. Textes de la *Philosophie positive*, de la *Politique* et de la *Synthèse subjective*, publiés par Christian Cherfils. — Paris, Albert Messein, 1911; 1 vol. in-18, 104 pages.

M. Cherfils a cru devoir extraire des œuvres d'Auguste Comte les quelques passages où le philosophe a exprimé son opinion sur l'islamisme

et la forme de société créée par lui. A l'époque où écrivait le grand penseur (vers 1853), on ne savait encore que très peu de chose sur l'histoire du mahométisme; on était mal renseigné sur son développement d'alors; l'Empire ottoman jouissait d'une réputation qu'il devait aux souvenirs des XVI[e] et XVII[e] siècles, et d'ailleurs l'ère des réformes inaugurée par le sultan Maḥmoud II faisait croire à l'Europe que la Turquie allait entrer délibérément dans la voie de la civilisation; l'Afrique n'avait guère été entamée que par la conquête de l'Algérie; l'Égypte ne s'était pas encore jetée dans le gouffre où elle a perdu l'indépendance gagnée à la bataille de Nézib. Bref, le prestige de l'Islam était intact. On en trouve le reflet dans la lettre à Réchid-Pacha, ancien grand vizir et continuateur de la pensée réformatrice de Maḥmoud (p. 37 et suiv.).

La lecture de ce petit volume, attrayante par ailleurs, laisse l'impression qu'Auguste Comte n'a pas approfondi les bases sur lesquelles repose la société musulmane. Pour y parvenir, il aurait fallu, de son temps, posséder des traductions d'ouvrages doctrinaux sur le droit musulman (étude pleine d'effroi et de périls pour les orientalistes d'alors, qui n'étaient guère juristes), ou passer quelques années en terre d'Islam et étudier la matière sur le vif. Les jugements du philosophe sont donc forcément superficiels. Représenter la constitution de la société musulmane comme une conception sortie tout entière du cerveau du prophète, est aujourd'hui historiquement faux. Comme toute œuvre humaine, elle a été l'objet de nombreux apports successifs. Ce que nous voyons aujourd'hui après treize siècles, n'est pas ce qui a été au début. Pour juger sainement du rôle social du mahométisme, il faut en connaître à la fois le développement historique et l'état actuel; il y a peu d'arabisants qui soient en état de le faire. Quant aux profanes, la compréhension leur en est fermée; ils doivent se borner à enregistrer les phénomènes, sans pouvoir les expliquer. Le sentiment qui domine l'être tout entier, chez le musulman, le profond mépris qu'il conserve pour tout ce qui est en dehors de lui, notamment pour les formes de société qui lui sont étrangères, étaient ignorés d'Auguste Comte; sinon il ne se serait pas attendu à trouver dans les pays musulmans de futurs adeptes du positivisme.

Cl. Huart.

Ove Chr. Krarup. *Auswahl pseudo-Davidischer Psalmen;* arabisch und deutsch. — Copenhague, G. E. C. Gad, 1909; ٢٩-30 pages.

Au cours de ses recherches sur la polémique des Musulmans contre les Gens du Livre, M. Goldziher a eu l'occasion de citer une prétendue

traduction arabe des Psaumes, qui n'est qu'une pure falsification fabriquée de toutes pièces, et dont on trouve des manuscrits au Musée Asiatique de Saint-Pétersbourg, à la Bodléienne et à la Bibliothèque des Médicis, à Florence. Quels sont l'auteur, l'époque de la rédaction et la langue primitive de cet ouvrage? Telles sont les questions qui ont préoccupé M. Krarup et qu'il a essayé de résoudre par l'opuscule publié avec l'appui de la fondation Carlsberg.

L'auteur est un musulman, et l'imitation du style coranique est indéniable; d'après certaines incorrections grammaticales, M. Nöldeke a supposé qu'il pouvait être chrétien ou juif converti à l'islamisme. On ne sait rien de plus. Le plus ancien manuscrit, celui de Florence, remonte à 1262 de l'ère chrétienne; la composition du texte ne peut pas descendre plus bas que le XIIIe siècle. La préface arabe prétend qu'on a eu recours à des savants en langues hébraïque, grecque, roumie et arabe; on peut supposer également que l'auteur s'est servi, comme prototype, d'un texte syriaque, grec (peut-être copte), ou hébreu, dans le cas où il aurait été juif; mais la préface semble montrer que l'auteur a travaillé sur un texte arabe.

Les prétendus psaumes publiés et accompagnés d'une traduction allemande sont au nombre de dix-huit sur les cent cinquante-quatre que renferme le manuscrit de Florence. Élève de M. Nöldeke, M. Krarup a consciencieusement rempli la tâche qu'il s'était imposée, et ce n'est pas sa faute s'il n'a pas pu mettre la main sur des détails plus amples et plus satisfaisants. Je signalerai en passant, dans la préface arabe (p. 7, l. 2), la vocalisation مَصْحَف; la vraie lecture est مُصْحَف, puisque c'est seulement à la IVe forme que le verbe est employé dans le sens d'«assembler les pages d'un livre»; *miçhaf* et *maçhaf* sont des formes dialectales (Témîm et Qaïs, cf. *Lisân*, XI, 88). Cette correction est, en effet, indiquée dans l'errata. A la ligne 10, à la place de فضائح «opprobres, ignominies», qui ne convient nullement, lire نصائح «conseils». — P. 22, l. 4 (cf. traduction, p. 20, l. 24), والتفريق عنهم n'a pas été compris par le traducteur qui le passe sous silence; c'est un appositif de الويل : «Malheur .....et séparation d'avec eux!» Deux pages d'additions et d'errata indiquent combien il est difficile de donner une édition correcte d'un ouvrage dont la rédaction ne l'est guère.

Cl. Huart.

Abou Zakarya Yah'ia Ibn Khaldoûn, *Histoire des Beni 'Abd-el-Wâd, rois de Tlemcen (règne d'Abou H'ammou Moûsa II)*, texte arabe édité d'après quatre

manuscrits par Alfred Bel avec la collaboration de Si-l'Ghoûtsi Bouali. Vol. II, fasc. 1. — Alger, Fontana frères et Cie, 1911; III-٣١٥ pages.

La gloire du grand 'Abd-er-Raḥman Ibn-Khaldoûn ne doit pas nous faire oublier les mérites de son frère Yaḥya; celui-ci remplissait à la cour d'Abou-Ḥammou Moûsa II les fonctions de secrétaire lorsqu'il fut assassiné à Tlemcen en 780 de l'hégire (1378-1379); la troisième partie de sa chronique embrasse le règne de ce prince jusqu'en 776 (1374-1375). C'est celle-ci dont M. Alfred Bel nous donne le texte arabe dans le premier fascicule de son second volume, le second fascicule étant réservé à la traduction française. On sait que le premier volume de la publication entreprise par le savant directeur de la *médersa* de Tlemcen, paru à Alger en 1904, comprend le texte et la traduction des deux premières parties de la chronique de Yaḥyà.

Rien de ce qui touche l'Afrique du Nord ne peut nous être indifférent. Connaître dans ses détails le règne d'Aboû-Ḥammou, être renseigné sur sa politique, sur les productions littéraires de son règne, sur la vie de Tlemcen au XIVe siècle, c'est là chose indispensable, d'autant plus qu'à l'occasion des déplacements des armées de ce souverain, l'auteur cite un certain nombre de noms propres de lieux, villes et villages, situés dans le Tell, sur les hauts plateaux et dans la région marocaine de la Moulouïa, qu'il est important d'identifier. M. Bel s'y est employé sans pouvoir y réussir complétement; cependant, pour la région proprement dite de Tlemcen, il a pu, grâce à de fréquents déplacements et à des recherches sur les lieux mêmes, déterminer un certain nombre de localités. L'établissement du texte arabe a eu lieu avec la collaboration de Si 'l-Ghouthî Bou-'Alî, *mouderres* à la grande mosquée de Tlemcen; celui-ci a en outre préparé les index qui terminent le volume (noms de personnes et de tribus, noms de localités, quatre pages d'errata).

Les variantes des quatre manuscrits qui ont servi de base à l'édition sont indiquées en note. On remarquera l'absence presque complète des voyelles dans le texte imprimé, prose et vers; or l'on sait si un texte arabe se lit couramment quand il est dépourvu — sauf en de rares endroits — de voyelles directrices! Les Arabes se tirent toujours d'affaire, parce qu'ils ne sont pas embarrassés pour si peu; cela ne les gêne pas s'ils lisent tout à fait de travers. Nous avons, en Europe, besoin de plus de précision. Quelques fautes d'impression sont restées dans les notes, par exemple page 10, note 6, Aboul-l-'Otâhiya, lire Abou'l-'Atâhiya; p. 12, n. 1, Diétrici, lire Dieterici; p. 156, note 9, Abou-Tamam, lire Abou-Tammâm.

Cl. Huart.

Abû'l-Mahâsin IBN *-*TAGHRÎ BIRDÎ'S ANNALS, entitled *An-nujûm az-Zâhira*..... ed. by William POPPER, vol. II, part 2, n° 3. — Berkeley, University Press, 1912; gr. in-8°, XLIX et pages 297 à 535.

Avec ce troisième fascicule se termine le second volume des *Annales* d'Ibn-Taghrî-Birdî; il comprend les règnes d'El-Mosta'lî Aḥmed et d'El-Âmir Mançoûr depuis 488 jusqu'en 523 de l'hégire (1095-1128 de notre ère). Bien que l'éditeur espère continuer la publication de cette œuvre historique, il a jugé à propos de donner dès maintenant les index du second volume, c'est-à-dire une table alphabétique des noms de personnes, de tribus et de sectes, une seconde contenant les autorités citées, une troisième comprenant les noms de livres dont la mention se rencontre au cours de l'ouvrage, une quatrième (cotée VI par faute typographique) pour les noms de pays, villes, rues, édifices, etc. Un glossaire renferme les mots et membres de phrases que l'on ne trouve ni dans Lane, ni dans Dozy.

Le manuscrit de Paris a servi de base pour l'établissement du texte, parce que, soigneusement écrit, il présente généralement les formes classiques plus ou moins observées dans les autres copies; il est d'ailleurs presque entièrement vocalisé, surtout pour les vers cités. Pour les noms propres, c'est la majorité des copies qui a décidé du choix, sauf quand l'auteur donne l'épellation d'un nom : on a conservé son orthographe, même quand elle est contraire à l'usage reçu, par exemple دتاق pour دقاق (à propos de ce nom propre, voir une observation plus loin).

Le glossaire appelle quelques remarques. P. XV. حكم n'est pas à proprement parler «predict», prédire, mais plutôt «décider, juger» d'après l'horoscope et suivant les règles fixes de l'astrologie *judiciaire* أحكام النجوم. Même page, حِلْية pl. حلًى est bien «un signalement écrit»; on appelle aussi de ce mot le *signalement* du Prophète, c'est-à-dire la description de sa personne, dont on fait des tableaux calligraphiés. — P. XVII. خِدْمة dans le sens de «marque extérieure de respect, hommage» est fréquent en persan. — P. XXI. ذَوْق «discernment, critical faculty»: c'est le goût (au figuré). — Même page, روسات est sûrement une erreur de copiste pour زوبينات qui n'a rien à faire avec la racine زبن; c'est un mot persan, donné d'ailleurs par Freytag. — P. XXIII. Dans les passages cités à propos de رِكاب, ce mot a déjà le sens de «cortège» indiqué dans Freytag et Kazimirski. — P. XXVI. شاهِد (synonyme de عَدْل) n'est pas un notaire, mais un témoin instrumentaire, idoine à rédiger les actes extrajudiciaires. — P. XXVII. Dans la troisième phrase citée sous صدى,

c'est la seconde explication qui est la seule bonne : «coïncider avec». — P. xxx. عارض, à la 3e forme, signifie «collationner» et non «faire quelque chose simultanément avec une autre personne»; la phrase citée, au lieu d'être traduite ainsi : «elle avait l'habitude de copier immédiatement chaque mot qu'il écrivait», gagnerait à être présentée de la manière suivante : «elle collationnait avec lui ce qu'il écrivait». — P. xxxvii. C'est à مَقُولة «catégorie, classe, espèce» que le turc-osmanli a emprunté son مقوله; ce mot ne se trouve pas dans les dictionnaires, sauf dans Dozy, qui a le pluriel المقولات. — P. xliv. استهلّ «se dit aussi du commencement de l'année». Ajouter lunaire, car le point de départ en est l'apparition du croissant de Moḥarrem; cette locution ne peut s'appliquer à l'année solaire. — Était-il bien utile de ranger أوّل sous la racine وال, comme le font les lexicographes arabes, concurremment à أول? — P. xlvi. أَوْمَى pour أَومأَ est «faire un signe de l'œil, donner un ordre par la simple indication du mouvement des yeux», tandis que أَشار est «faire un signe de la main ou du doigt»; ces deux gestes s'emploient concurremment en Orient, et même ailleurs; cf. le proverbe français : «obéir au doigt et à l'œil».

Quelques fautes d'impression sont à ajouter au relevé qui en a été fait : ainsi, p. 304, l. 4, au lieu de فاجتمعوا لجميع, lire فاجتمعوا; p. 310, l. 11, بُنْشِد lire يُنْشِد; p. 330, l. 3, ولم يعقّب lire ولم يُعْقِب «et il ne laissa pas de postérité» : en effet, il n'eut qu'une fille posthume (p. 329); p. 342, l. 5, الغزّالى lire الغزالى, ethnique dérivé du nom de Ghazâla près de Toûs; de même p. 358, l. 6, et p. 385, l. 7. Cf. Bon Carra de Vaux, *Gazali*, p. 40. P. 356, l. 11, lire مُحنكيّة au lieu de مجنكية.

Le prince régnant à Damas, du temps de la première croisade, s'appelait-il Doqâq ou Doqmâq? La question est traitée par Ibn-Taghrî-Birdî, p. 344, l. 19 et suivantes, qui donne pour raisons qu'il n'a jamais entendu auparavant parler de quelqu'un portant le nom de Doqâq, et que l'ancêtre des Seldjouqides, le père de Seldjouq, s'appelait Doqmâq. Il est certain que cette dernière forme est la seule attestée en turc («marteau, maillet»).

L'époque dont traite ce volume est particulièrement intéressante, car les Croisés viennent d'enlever Jérusalem à sa garnison égyptienne. Pourquoi les Fâṭimites n'ont-ils pas fait de plus grands efforts pour réparer les échecs successifs infligés à leurs armes? El-Mosta'lî, le khalife, est un chî'ite fanatique; il reste confiné dans son palais et ne songe qu'à célébrer tristement l'anniversaire de l'*'âchoûrâ;* son ministre, El-Afḍal, fils de Bedr-el-Djémâli, ne bouge pas tout d'abord; puis il se met en route trop tard et se voit rejeté sous les murs d'Asca-

lon. Ibn-Taghrî-Birdî caractérise sévèrement l'absence de secours portés par les Égyptiens aux Syriens qui combattaient les Croisés.

Cl. Huart.

S. Flury. *Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschee, Materialien zur Geschichte der älteren Kunst des Islam.* — Heidelberg, Carl Winter, 1912; gr. in-4°, 52 pages de texte et 34 planches hors texte en phototypie.

Il y a vingt et un ans que M. Max van Berchem, écrivant ses *Notes d'archéologie orientale* publiées dans le *Journal asiatique* de 1891, attirait l'attention des chercheurs sur l'importance des débris de l'architecture des Fâṭimites pour l'histoire de l'architectonique et de l'art ornemental musulmans. Depuis lors, aucune recherche n'a été entreprise dans ce sens; c'est M. S. Flury, de Bâle, qui nous donne le premier un mémoire où il a condensé le résultat de ses recherches sur la mosquée d'El-Ḥâkim bi-amrillah et sur les parties de la mosquée El-Azhar remontant à ces époques lointaines. Aidé par la complaisance inépuisable d'Ali-bey Bahgat, du musée arabe du Caire, et avec la coopération du photographe Maas, l'auteur a pu, pendant un séjour de trois mois en 1911, compléter les matériaux qu'il avait amassés pendant une précédente période.

Si, dans les discussions relatives à la naissance et au développement des arts musulmans, et en particulier des motifs d'ornement appliqués à l'architecture, on désire préciser les informations pour éviter les écarts de l'imagination, il n'y a pas de meilleur guide qu'un portefeuille rempli de reproductions de monuments datés, soit par le nom incontesté du bâtisseur, soit par des inscriptions, ce qui est encore mieux. Ce sont les ornements de plâtre qui ont été l'objet de la présente étude, parce que les monuments de ce genre conservés de l'époque des Touloûnides sont justement des motifs de décoration du même genre, et qu'il est alors possible de les comparer entre eux.

M. Flury commence son étude par la mosquée de Ḥâkim, parce qu'elle n'a pas été, comme El-Azhar, l'objet de modifications et de restaurations postérieures; les longues inscriptions arabes (en caractères dits qarmaṭiques) qui la décorent et où les queues des lettres se terminent en fleurs et en feuilles stylisées du plus agréable effet, lui ont fourni la matière de comparaisons intéressantes, avant de passer à l'étude des arabesques proprement dites. La mosquée a été bâtie en 393 de l'hégire (1003). Les parties anciennes d'El-Azhar lui sont antérieures, celle-ci ayant été fondée par Djauhar, général d'El-Mo'izz, en 359 (970)

et terminée en 361 (972); ce sont les bandes d'écriture qui entourent le mur de fond où se dresse le *miḥrâb* et la nef elle-même, les murailles de la *maqçoûra*, les ornements des arcs en plein cintre, ceux de la coupole d'entrée.

Après les ornements de plâtre, ceux taillés dans la pierre même. Ce sont les minarets de la mosquée d'El-Ḥâkim qui ont fourni à M. Flury les meilleurs sujets d'étude, surtout celui du Nord, qui porte une inscription avec le nom du khalife. La mosquée d'Ibn-Toûloûn, celle d'El-Goyoûchî et la *qoubba* des Ikhwat-Yoûsouf ne sont citées qu'à titre de comparaison.

Partout où l'auteur met *qibla*, lire *miḥrâb*; la *qibla* est la direction vers laquelle on se tourne pour faire la prière; le *miḥrâb* est cette décoration de la mosquée qui matérialise cette direction.

Cl. Huart.

A. Raux. *Chrestomathie persane élémentaire*, morceaux tirés du *Bahâristân* de Djâmî et publiés avec les voyelles et des notes en français. — Paris, Leroux, 1911; in-8°, ii-69 pages.

Il y a bien longtemps que le besoin se faisait sentir d'un choix de morceaux et de textes d'explication à l'usage des élèves qui commencent à étudier la langue persane. Le *Gulistân* de Sa'di, le texte classique par excellence, a de nombreuses éditions depuis longtemps épuisées et presque introuvables; les traductions qui en existent offrent d'ailleurs au débutant la tentation, à laquelle il ne sait pas toujours résister, d'avoir sous la main une explication toute prête, quoique généralement insuffisante, des difficultés qu'il rencontrera à chaque pas. La *Chrestomathie persane* de Ch. Schefer, remplie de documents d'une haute valeur historique et qui voyaient, à l'apparition de ces deux volumes, le jour pour la première fois, ne contient pas de passages véritablement classiques, et le lecteur inexpérimenté risque d'être arrêté fréquemment par des archaïsmes dont les dictionnaires ne donnent pas toujours l'interprétation. Le petit volume de M. Raux vient donc à son heure, et il sera accueilli avec joie.

Les anecdotes choisies sont amusantes, et un titre français prémunit le lecteur relativement à leur sujet. Quant aux voyelles, l'éditeur les marque généralement, ce qui est fort utile pour les commençants : toutefois, adoptant une méthode préconisée jadis par M. Houdas, il ne marque pas le *fatḥa;* quand une consonne n'est pas *djezmée*, c'est qu'elle porte le *fatḥa*. Ce moyen de simplification ne gêne pas la lecture. Des

notes abondantes expliquent les principales difficultés que l'étudiant est exposé à rencontrer; quelques-unes ne sont pas à l'abri de tout reproche; nous allons signaler quelques points où nous ne partageons pas l'avis de l'éditeur.

P. 12, note 3. Schlechta-Wssehrd et le commentateur turc ont raison tous les deux, parce qu'au lieu de نحّاسين que porte le texte imprimé et qui veut bien dire «marchands de cuivre, fabricants d'objets en cuivre», il faut lire نخّاسين «marchands d'esclaves»; ce même mot est correctement écrit p. 34, l. 11. — P. 16, note 3. A propos de la phrase وپنهان ازوی کسیرا همراه وی...فرستاد, l'éditeur dit : «On ne voit pas très bien qui représentent ces deux pronoms.» Le contexte est pourtant clair : sans qu''Abdallah ben Dja'far le sût, le khalife Yézîd envoya quelqu'un à Médine en sa compagnie (à lui 'Abdallah), pour enquêter sur sa manière de distribuer les aumônes. Schlechta-Wssehrd et le commentateur n'ont pas réfléchi qu''Abdallah venait chaque année à Damas toucher la somme destinée à ses générosités, et l'emportait avec lui. — P. 17. La note 4 était inutile; il est clair que Pizzi et le commentateur turc ont raison. — P. 21, dernière ligne : کریمترینِ کسی, lire : کریمترین sans *iżâfèt*, ce mot étant un adjectif précédant le substantif; au contraire, dans des mots comme کریمترینِ کسان, lire avec l'*iżâfèt* parce que, dans ce cas, l'adjectif au superlatif est pris substantivement. La note 7 dit : «Construction embarrassée, mais le sens est clair.» La seconde partie de l'affirmation est incontestable; mais la première? La phrase, qui est construite on ne peut plus naturellement, signifie : «[Je viens] d'auprès de la plus généreuse personne des campements bédouins.» — P. 23, l. 4, supprimer l'*iżâfèt* de هزار et la note 6 tout entière : ويرا est sûrement un datif. — P. 25, note 3. «Il faut comprendre Ma'n *fils de* Zâïda.» L'*iżâfèt* indique la filiation, comme le génitif en grec. — P. 33, n. 2. چون قرار گرفت ne veut pas dire «quand elle fut installée», mais littéralement «quand elle prit fixité (= position fixe)», c'est-à-dire «quand elle se fut calmée, tranquillisée». — P. 35, note 1. گذشتن suivi de از signifie «passer outre à . . .», c'est-à-dire «renoncer à . . .» — P. 40, note 4. Bahloûl n'est pas seulement un «personnage passé en proverbe», mais un saint, auquel on applique l'épithète de *Dânâ* «le savant» et dont le tombeau est vénéré aux environs de Bagdad (J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 98; Cl. Huart, *Histoire de Bagdad*, p. XII). — Même page, note 6 : «il n'est pas grand», lire : «il n'est pas plus» (بیش نیست). — P. 41, note 2. زن بمزد n'est pas un proxénète, mais une courtisane; l'injure est prise au figuré. Note 3, «de qui le tiens-tu?» Il y a dans le texte : «d'où le dis-tu? از کجا می گویی», c'est-à-dire : «d'où vient que tu le dis?» —

P. 60, note 2. «Le réduisit à un état tel que s'il n'avait jamais existé (?).» Ce n'est pas tout à fait cela. «Le flot l'emmena à un lieu où, pour ainsi dire, il ne s'était jamais trouvé بجائی برد که گویا هرگز نبود», c'est-à-dire le fond du fleuve, qui n'est pas l'habitat ordinaire des scorpions.— Même page, pourquoi بقّال est-il traduit étymologiquement par «marchand de légumes?» C'est un épicier. — P. 65, note 1. *Milkh* pour *malakh* est une inadvertance de Palmer; inutile de la reproduire. — P. 68, note 2. Il faut بيشه (parallélisme avec قلّه), comme l'a bien vu l'éditeur.

Erreurs de vocalisation : مُسْلِمان p. 6, l. 1, pour مُسلْمان (au sing., pl. مُسْلمانان), d'où le français *musulman* par l'intermédiaire du turc. — Même page, l. 3, غُرْضه, lire غَرْضه, car c'est la seule forme usitée en persan. — P. 4, l. 6, كِرِسْنه, lire گُرُسْنه. — P. 6, l. 5. خِشْمناك lire خَشْمناك. — P. 6, l. 13. برغمّ تو au lieu de بَرغمِ تو «en dépit de toi», et p. 57, با تمام رسانيد au lieu de باتمام, sont des erreurs de lecture.

Parmi les fautes d'impression, on doit sans doute ranger l'incompréhensible جنبذگان de la page 6, l. 3 au lieu de جُنْبندگان «insectes sauteurs», et un hémistiche tout entier qui manque à la page 36 et qui est le suivant :

چو پسايیست که جز صفحهٔ دل نخراشد

طبيت (p. 6, l. 7) pour طبيب, خويس (p. 9, l. 5) pour خويش, نير (p. 23, l. 4) pour نيز, بسيّاى (p. 36, note 6) pour يسيارى, مُزَجت (p. 42, l. 9) pour مزاجت, چرراغ (p. 44, l. 6) pour چراغ rentrent dans la même catégorie; de même les mots mal coupés يادگار مردانذر جهان (p. 9, l. 8) où il faut séparer مردان et در; de même les deux appels de note chiffrés 5 à la page 47 (le premier doit être chiffré 7); et enfin les ى simples pour les ى doubles à la fin des formes verbales (c'est un défaut commun aux anciennes éditions turques); exemple caractéristique à la page 69, où on a imprimé, à la fin des derniers vers, رهاى, بِكشاى et گراى quand il faut رهايى *réhâyî*, بگشايى *bogchâyî* et گرايى *girâyî*.

Cl. Huart.

R. Strothmann. *Das Staatsrecht der Zaiditen* (*Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Heft I). — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1912; 1 vol. in-8°, xi-109 pages.

Les 'Alides ont été d'éternels révoltés. L'idée que leur ancêtre avait été frustré des droits que lui avait acquis son mariage avec la fille du prophète s'est, par la suite des siècles, ancrée de plus en plus dans leur

esprit, et a porté les plus entreprenants d'entre eux à revendiquer par les armes la possession temporelle que leur refusaient les dynasties régnantes. Quelques-uns ont réussi; ce sont des chérifs de la branche d'El-Ḥasan qui règnent encore aujourd'hui sur le Maroc. La branche d'El-Ḥoséïn a été moins heureuse; depuis l'occupation du Yémen par l'Empire ottoman, les imans zéïdites n'ont plus officiellement de pouvoir indépendant, quoique dans la réalité ils balancent, souvent avec succès, les efforts centralisateurs de la Sublime Porte.

Qu'est-ce que les Zéïdites, en quoi consistent leurs doctrines politiques et religieuses? On sait qu'ils tirent leur nom d'un fils d''Alî Zéïn-el-'Âbidîn, fils lui-même d'El-Ḥoséïn, et par conséquent frère de Moḥammed-el-Bâqir. Leur littérature est assez considérable et a fait l'objet d'une étude du même auteur parue en 1910 et 1911 dans la revue *Der Islam*. La Bibliothèque Ambrosienne de Milan, la plus riche en collections sud-arabes, celles de Leyde, Berlin et Munich ont fourni une ample récolte de textes; il s'agit de les mettre en œuvre. M. R. Strothmann a consacré un volume à ses recherches sur le droit public de ces Chi'ites, sur la question de l'imâmat et la dévolution du pouvoir public. Les théoriciens du droit musulman, dont le plus accessible est El-Mâwerdî, grâce surtout à la belle traduction que nous devons au comte Ostrorog, appellent *imâm* un être hypothétique qui est le chef, à la fois spirituel et temporel, de *toute* la nation musulmane, fait régner la justice en temps de paix et la mène à la guerre contre les infidèles en cas de *djihâd*. Cette théorie ne s'est jamais réalisée. Quand l'Empire arabe ne faisait qu'un seul tout, sous les Oméyyades, l'idée de l'imâmat ne s'était pas encore cristallisée; plus tard, ce furent divers imâms, sous les titres de khalifes et de sultans, qui luttèrent les uns contre les autres. Mais au point de vue de la controverse entre les diverses sectes, il n'est pas inutile d'approfondir les raisons que les uns et les autres mettent en avant, et de compléter, par l'étude directe des textes, les renseignements insuffisants que l'on trouve dans Chahrastâni et même dans Ibn-Ḥazm.

C'est ce que vient de tenter M. Strothmann. Après avoir exposé les rapports qu'offrent leurs doctrines avec celles des Imâmites proprement dits et avec celles des Sunnites, dont ils ne sont séparés par aucune thèse directe (ils ne connaissent que le Qorân orthodoxe et ignorent la prétendue *Soûrat en-Noûréïn*), et les divergences formelles et matérielles qui creusent un fossé entre eux et les Mo'tazélites ou les Khâridjites, l'auteur signale le manque d'unanimité qui distingue les Zéïdites au début de leur institution jusqu'à la consolidation de leurs dogmes sous l'influence d'El-Qâsim au début du IIIe siècle de l'hégire. Pour ce père de l'Église

zéïdite, l'État n'est pas une monarchie héréditaire (ce qui le rapproche des Khâridjites), et un enfant ne peut être reconnu comme imâm, ni une personne inapte à faire la guerre. Chez lui, il n'y a point de millénarisme, point d'apparition du Mehdî à la fin des temps. Comme chez les Sunnites, l'*idjtihâd,* en droit civil, s'arrête au IVe siècle; les juristes postérieurs ne sont plus que des *moqallid.* On trouvera de curieux rapprochements entre l'énumération des qualités nécessaires à l'exercice de l'imâmat et les règles de l'*irregularitas* et de l'*incapacitas* formulées dans le droit canonique. Tout cela est nouveau et fort intéressant.

Dans les textes cités en note, il faut lire p. 11, note 1, l. 3, وأَمَرْنا بِهِ au lieu de وامر نابه; p. 12, l. 6, ونصبه du manuscrit doit être lu ونسبه (cf. la ligne précédente) et non ونقصه; p. 42, note 1, l. 3, وسبوا est probablement وقنتوا; p. 48, à la note, l. 5, جوازا وظلما, lire جَوْرًا «comme elle (la terre) était pleine d'oppression et d'injustice»; p. 68, note 1, l. 3, الارضين السبعة au lieu de الارضين السابعة, l. 4, de même السموات السبعة pour السموات السابعة, et l. 9, فتَبِثّتُ au lieu de فتُنَبّثت, à raison du parallélisme des formes فأُرسلت et فعُلّمتُ, même ligne; voir d'ailleurs Dozy, *Supplément;* le passif de la 5e forme ne se justifie pas. — *Mukallaf,* p. 93 et n. 1, signifie «responsable»; ajouter aux exemples cités dans Dozy et ailleurs un passage du *Kitâb el-bèd' wèt-ta'rîkh* de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, t. I, texte, p. 177 : القول فى الملائكة أمكلّفون أم مجبورون «Discours sur la question de savoir si les anges sont responsables ou contraints [par une force majeure]», car s'ils sont contraints, ils ne sont plus responsables; comparer l'adage du droit musulman المأمور معذور «celui qui a reçu un ordre [et qui l'exécute] est excusable». La traduction que j'ai donnée (t. I, p. 164) est à modifier dans ce sens, et dans le texte, même page, l. 7, il faut probablement lire هم مكلّفون غير مجبورين au lieu de هم مكلّفون مجبورون. — Quelques fautes d'impression ont échappé au correcteur; c'est ainsi que p. 35, l. 14, Šurḥûb est pour Surḥûb; p. 61, note 1, il faut lire Savas-pacha au lieu de Savras-pacha, et p. 88, l. 30, *quantitativ* au lieu de *quantitav.*

Cl. HUART.

Gabriel COLIN. *AVENZOAR, sa vie et ses œuvres.* Thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. — Paris, Leroux, 1911; 1 vol. in-8°, III-199 pages.

On sait la place qu'a tenue la médecine arabe dans les universités, au moyen âge et jusque tout près de nous; le *Canon* d'Avicenne a régné en

maître dans l'Europe entière. M. Gabriel Colin, professeur à la Faculté des lettres de l'Université d'Alger, qui est médecin, a résolu de jeter le plus de lumière possible sur cette science médiévale et y a pris le sujet de sa thèse de doctorat ès lettres. Ibn-Zohr, que nous connaissons plutôt sous l'appellation déformée d'Avenzoar, était né d'une famille originaire de la tribu d'Iyâd établie en Espagne, à Xativa, non depuis l'époque des conquêtes, mais aux environs de l'an 300 de l'hégire. Le petit-fils de l'ancêtre Zohr était un jurisconsulte établi à Talavera où il mourut en 422; il se nommait Abou-Bekr Moḥammed; son fils Abou-Merwân 'Abd-el-Mélik [Ier] embrassa la profession de médecin, habita longtemps Qaïrawân et le Caire et revint se fixer à Denia à la demande du sultan Modjâhid. Son fils Abou'l-'Alâ Zohr et son petit-fils Abou-Merwân 'Abd-el-Mélik [II] n'hésitèrent pas à entrer dans une carrière qui avait valu à leur auteur honneurs et considérations : ils furent médecins; le second est le fameux Avenzoar.

Né vers 484 ou 487 (la date certaine est inconnue, celles-ci reposent sur des hypothèses), il fut au service des Almoravides avant de passer à celui des Almohades; 'Abd-el-Mou'min l'attacha à sa personne et lui donna le titre et le rang de ministre. M. Colin fait justice en passant de l'erreur commise par Casiri et d'Herbelot, qui avaient cru qu'Avenzoar était Juif; cette erreur, qui provient probablement d'une confusion, avait déjà été relevée par Wüstenfeld et Steinschneider. Les principaux ouvrages du médecin sont longuement analysés, notamment le *Kitâb el-Iqtiçâd* et le *Téïsîr*, le dernier surtout, son ouvrage capital, dont il existe depuis longtemps des traductions hébraïques et latines. Un chapitre est consacré au style et à la philosophie médicale d'Avenzoar; une conclusion résume les idées que l'on peut se former de l'œuvre du célèbre médecin; un index des noms d'hommes, de lieux et de choses est suivi d'un glossaire appelé *Index des locutions et mots techniques arabes*. Le travail de M. Colin, en attendant la publication complète du *Téïsîr*, vient utilement s'adjoindre aux publications de M. P. de Koning, les plus récemment parues dans cet ordre d'idées.

Un certain nombre d'inexactitudes ont échappé à l'attention de l'auteur. Nous en signalerons quelques-unes. P. 12, note 1. Le latin *missa*, messe, ne vient pas de «l'hébræo-syriaque *misḥa* (onction, ablution)» et ne désigne d'ailleurs ni une onction ni une ablution; le Messie n'est pas non plus *Missus*, mais *Messias*. — P. 17. مقالة في الرد على ne signifie pas «Traité répondant à...», mais «Réfutation de...». — P. 19, note 2. Le nom de *Mulattemier* employé par Wüstenfeld (*Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 89) ne provient absolument pas d'une *erreur de déchiffrement*

du savant orientaliste qui aurait pris pour un *r* l'*n* final du mot *mulattemîn;* cette forme relève de la grammaire allemande; et quant au *lithâm* en question, la définition qui en est donnée d'après Beaussier s'applique peut-être à ce que ce mot signifie aujourd'hui en Algérie, mais pas du tout au *lithâm* des Almoravides, conservé dans le costume des Touaregs; cf. Dozy, *Vêtements*, p. 400. — P. 20 et p. 50. Dans ces deux passages, M. Colin traite de l'orthographe Alguazir Albuleizor sous laquelle est défiguré le nom du vizir Abu'l-ʿAlâ Zohr, mais d'une manière assez contradictoire, car dans le premier il donne cette orthographe comme constante, tandis que dans le second il l'attribue à une erreur de Wüstenfeld reproduite par Moritz Steinschneider (*Europäische Uebersetzungen*, p. 56), alors que l'édition de Venise de 1497 du *Tractatus de morbis renum* porte Alguazir Abuale Çor. — P. 23, note 1. ʿAbdelmalik ne signifie pas *littéralement* «l'adorateur du Roi (Dieu)», mais l'*esclave* de Dieu, ce qui n'est pas la même chose. — P. 32, note 2. *Iṣlaḥ* est traduit «confortation», au lieu de «amélioration». — P. 45. *Ribâṭ el-fatḥ* est le nom de la ville de Rabat, en face de Salé. — P. 56. Les titres des livres arabes, composés de deux parties rimant entre elles, sont un usage relativement récent.

P. 71, note 1. Je ne sais pas si «les dictionnaires ont tort de le considérer (le mot بلغم) comme une racine sémitique»; toujours est-il qu'il est bien connu qu'il est une simple transcription du grec φλέγμα (cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*), et que le déplacement de voyelles n'y est pas dû à l'influence de l'arabe *vulgaire*. — P. 106, note 4. Comment ميراث peut-il être le participe actif de la 4ᵉ forme de ورث? *Mirath*, dans le texte latin, est plutôt une transcription fautive de مُراق dont il est question dans la note 5, et qui est tout simplement l'origine du turc مراق «préoccupation, fantaisie» donné comme arabe par Barbier de Meynard. — P. 110, à la note : صداع مزمن «céphalée tenace», plutôt chronique. — P. 113. المُوتان «épidémie» : lire *moûtân* ou *mautân; mawâtan* est autre chose. — P. 129. «De la fracture spontanée des os accompagnée de violentes douleurs» est un contresens; le texte porte انكسار العظم عند شدّة الاوجاع où le second membre de phrase ne peut signifier que «*au moment des grandes douleurs*», et la note 1 s'y applique parfaitement : «Les fractures spontanées se produisent parfois dans le tabes; elles sont *précédées* et accompagnées de vives douleurs.» — P. 183. La forme ثَآلول «verrue» pour le classique ثُؤلول est précieuse; elle est attestée p. 67 et nous montre une forme vulgaire *faʿloûl* persistant à côté de *foʿloûl* imposé par les grammairiens et les lexicographes. — P. 186. سَكْتة, à l'index et p. 107, est traduit par «apoplexie»; je me

demande si c'est bien exact en présence de la définition donnée par le *Mafâtiḥ el-ʿoloûm* d'El-Kâtib el-Khowârezmi, éd. van Vloten, p. 159 : أن يكون الإنسان مُلقًى كالنائم يغطّ من غير نوم ولا يحس إذا نُخِسَ «L'homme jeté à terre comme un dormeur, ronfle sans sommeil et ne sent rien quand on le pique». Le *Baḥr el-Djawâhir,* dictionnaire de médecine de Moḥammed ben Yoûsouf, médecin d'Hérat (édition lithographiée à Téhéran en 1288 hég.), porte ceci : تُعطّل الاعضاء عن الحسّ والحركة للسّدّة الكاملة فى بطون الدماغ الثلثة ومجارى روحه «[Cette maladie] abolit la sensation et le mouvement dans les membres, parce qu'elle obstrue complètement les trois ventricules du cerveau et les canaux par où circule son esprit». (Sur les ventricules du cerveau, voir P. DE KONING, *Trois traités d'anatomie arabe*, p. 281.) La première définition se rapporterait plutôt à la paralysie, et la seconde à l'apoplexie — P. 189. لَوْزتان n'est pas le duel de لَوْز, mais de son nom d'unité لوزة «amygdale».

CL. HUART.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Quarterly Review, April 1913 :

Abdul Baha (His Excellency Abbas Effendi). On the Importance of Divine Civilization. — J. D. Anderson. The Legend of Sati. — L. A. Waddell. Nestorian Christian Charms and their archaic elements and affinities. — Late Dr. Wortabet. Aphorisms of the first four Caliphs or Successors of Muhammad (*suite*). — W. Poel. Hindu Drama on the English Stage.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXIII, fasc. 1 :

George A. Barton. Recent Researches in the Sumerian Calendar. — J. Dyneley Prince. A Political Hymn to Shamash. — Ellen Seton Ogden. Some Notes on the so-called Hieroglyphic-Tablet. — Fr. A. Vanderburgh. Three Babylonian Tablets, Prince Collection, Columbia University. — Samuel A. B. Mercer. The Oath in Cuneiform Inscriptions. — H. Jacobi. On Māyāvāda. — E. W. Hopkins. Sanskrit Kabăiras or Kubăiras and Greek Kabeiros. — Julius von Negelein. Atharvaprāyaścittāni.

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIII, n° 66 (1911-1912) :

Shums-ul-Ulama Jivanji Jamshedji Modi. An Iranian Precursor of Dante and an Irish Precursor of Dante. — H. G. Rawlinson. Foreign Influence in the Civilization of Ancient India. — A. Govindâcârya Svâmin. Rāmāyaṇa and Temples.

Le Monde oriental, vol. VI, fasc. 3 :

P. Leander. Der kampf zwischen Philippis gesetz und dem systemzwange in der hebräischen sprachgeschichte. — K. V. Zetterstéen. Några orientaliska ord i grekisk transskription [Quelques mots orientaux

en transcription grecque]. — A. A. Fokker. Malay Etymologies. III. Pseudo-foreigners and those wrongly classed. — E. Mattsson. *Ṭūlit ilʿumr,* texte arabe vulgaire transcrit et traduit, avec introduction, notes et commentaires (*suite*). — N. Moosberg. Participialkonstruktionen i den finska öfversättningen af konung Kristoffers landslag [La construction participiale dans la traduction finnoise de la loi générale du roi Christophe].

Le Muséon, vol. XIII, fasc. 3-4 :

L. Dieu. Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins. — Ad. Hebbelynck. Les manuscrits coptes-sahidiques du «Monastère blanc». Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVII, fasc. 2 :

A. Grohmann. Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe. Text und Übersetzung. I. Die im Äthiopischen erhaltenen Visionen. — W. Bacher. Ein bisher nicht erkanntes persisches Lehnwort im babylonischen Talmud [جَرْب > צורבא]. — F. H. Weissbach. Zur Kritik der Achämenideninschriften. — H. Bauer. Das Originalwort für «Witwe» im Semitischen; – Was bedeutet Rebekka? — K. E. Neumann. *Vyañjanaṃ* bei Piyadassi. — J. S. Speyer. Ein altjavanischer mahāyānistischer Katechismus.

Kleine Mitteilungen. — A. Fischer. *Ẓāhir* (oder *ẓahīr*) im Marokkanischen. — J. Barth. Arab. *hādāti.*

Wissenschaftlicher Jahresbericht. — H. Pick. Assyriologie (1912). — F. Praetorius. Die abessinischen Dialekte. — G. Roeder. Ägyptologie (1911-1912).

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 MAI 1913.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Chavannes, *vice-président*.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Baillet, Barrigue de Fontainieu, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Casanova, de Charencey, Decourdemanche, Delphin, Finot, Gaudefroy-Demombynes, Guimet, Halévy, Huart, Khaïrallah, Mayer Lambert, Liber, Lunet de Lajonquière, Petithuguenin, Reby, Roeské, Schwab, Sidersky, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 11 avril est lu et adopté, après une rectification de M. Mayer Lambert.

Est reçu membre de la Société :

M. l'abbé Chaine, présenté par MM. Senart et A.-M. Boyer.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par M. Cl. Huart, le tome II de son *Histoire des Arabes;* — par M. Jules Baillet, ses thèses de doctorat ès lettres sur l'*Introduction à l'étude des idées morales dans l'Égypte antique* et sur *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte;* — par M. Gaudefroy-Demombynes, le *Manuel d'arabe marocain* qu'il a publié en collaboration avec M. L. Mercier.

Lecture est donnée d'une lettre de M. Kern, remerciant le bureau de la Société des félicitations qu'il lui a adressées à l'occasion de son 80[e] anniversaire.

M. Cl. Huart signale, d'après Ar-Râghib Al-Isfahânî, quelques rites et coutumes bizarres de l'Arabie antéislamique, concernant, en particulier, les pratiques auxquelles on avait recours pour obtenir de la pluie.

MM. Chavannes, Gaudefroy-Demombynes et Sidersky signalent en Chine, en Algérie ou en Babylonie, des usages ou des croyances analogues.

M. Halévy recherche l'étymologie des mots turcs *bal* «miel», et *ary* «abeille» : le premier serait venu du grec *μέλι* par l'intermédiaire des Grecs de Bactriane, tandis que le second serait un terme arabe signifiant «mellificans», dont l'introduction serait l'une des conséquences de la conquête musulmane.

La séance est levée à 5 heures trois quarts.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

L'APICULTURE EN ASIE CENTRALE.

Il y a trois ans j'ai signalé pour la première fois que le mot turc *bal* qui désigne le miel remontait directement au grec *μέλι* dont le *m* a été changé en *b* selon l'usage courant des langues turques (*Revue sémitique*, 1910, p. 505). J'ai ajouté que l'emprunt a dû se faire dans le royaume grec de la Bactriane du IIIe au Ier siècle avant l'ère vulgaire, lorsque les Hellènes vivaient dans un fréquent rapport commercial avec les populations de langue turque.

Cette constatation se borne à la notion que le miel figurait alors en Asie centrale comme un article de commerce d'origine occidentale; la production indigène du miel n'a pu prendre son début qu'à la suite de l'introduction des abeilles chez ces populations. Or l'abeille a un nom particulier en turc, nom très différent du grec *μελίσσα*, *μελίττα* qui émane de *μέλι*, savoir *ary* (آری), nom qui se montre aussi isolé en turc que le nom de la matière produite par les abeilles, le miel, *bal*. Entraîné par l'exemple de plusieurs langues qui désignent l'abeille par la périphrase *mouche à miel* ou par *mouche* tout court, j'avais pensé que le même phénomène s'était passé en turc : la forme primitive aurait été *bal-ary* «mouche à miel» et par abréviation *ary*, c'est-à-dire «mouche» tout court. Il faut y renoncer. Les informations les plus sûres que j'ai prises ensuite s'accordent à affirmer que le mot *ary* ne s'emploie jamais pour désigner la mouche en général, mais uniquement l'abeille. Pour la mouche, le mot turc commun est *sinek* (سنك).

Une longue réflexion fit surgir une nouvelle tentative de solution : le turc *ary* ne serait autre chose que l'arabe *ary*[un] «miel, rayon de miel, gaufre de miel»; c'est l'actif du verbe أَرَى «faire le miel» (sujet : abeille); le آرِى turc signifie donc au propre «faiseuse de miel» (mellificans». L'origine arabe du mot pour «abeille» dans les langues turques montre irrévocablement que l'apiculture doit son existence, dans la haute Asie, à l'invasion des Arabes et à leur fixation définitive dans ces contrées, car ces guerriers nomades étaient le plus loin possible de l'idée de propager l'apiculture dans un pays lointain à peine conquis et converti à l'islamisme.

Pour terminer, voici une conjecture qui n'est pas sans intérêt pour l'exégèse biblique. Samson, ayant mangé du miel retiré du squelette d'un lion qu'il avait tué quelque temps auparavant, pose à ses camarades la devinette connue : «Du mangeur est sortie une chose mangeable et du fort est sortie une chose douce» (מֵהָאוֹכֵל יָצָא מַאֲכָל וּמֵעַז יָצָא מָתוֹק). La phrase est poétiquement découpée; en prose on dirait : «Du mangeur fort est sortie une nourriture douce» (מֵהָאוֹכֵל הָעַז יָצָא מַאֲכָל מָתוֹק). Les camarades ont bien compris le sens de la phrase, car leur solution porte : «Qu'y a-t-il de (aliment) plus doux que le miel et de (mangeur) plus fort que le lion?» (מַה מָּתוֹק מִדְּבַשׁ וּמֶה עַז מֵאֲרִי). La réponse renverse l'ordre de la phrase afin d'appuyer sur la mise à mort du lion (*Juges*, XIV). Il est même permis de supposer que dans le dialecte de la Philistide le mot אֲרִי avait, outre le sens hébreu de «lion», le sens arabe de «miel»; la forme primitive aurait joué sur ce double sens, ainsi : מה מתוק מארי · ומה עז מארי «Qu'y a-t-il de plus doux que le *arî* (le miel) et de (mangeur) plus fort que le *arî* (le lion)?» Puis quelque scribe judéen a remplacé le terme inusité אֲרִי par le mot ordinaire pour «miel» דְּבַשׁ et fait ainsi disparaître la pointe du jeu de mots primitif.

J. Halévy.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME I, XIE SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi



